VEN. P. ET DOCT.

JOAN. DUNS SCOTI,

ORDINIS MINORUM,

Theologi eminentissimi,

Atque Academiæ Subtilium Antesignani,

Quæstiones Quatuor Voluminum scripti Oxoniensis super Sententias, & Quodlibeta.

A.R.A.P. FR. ANTONIO BARROS

Observantis Provinciæ S. Jacobi Alumno, Lect. Jub. Archiepiscop. Compostellani Examinatore Synodali, dictæ Provinciæ Ex-Ministro Provinciali, ac P. Digniore, & in Romana Curia Procuratore Generali Ordinis accurate recognitæ, & juxta emendatiorem, & exactiorem ex iis, quæ hucusque prodierunt, hujus Operis editionem quinque voluminibus pro majori studentium commodo publicæ luci, & utilitati datæ.

TOMUS III.

In III. Sententiarum.

ROMÆ M. DCC. LIV.

Typis Angeli Rotilii.

SUPERIORUM PERMISSU.

JOANNIS DUNS SCOTI,

DOCTORIS SUBTILIS ORDINIS MINORUM,

THEOLOGORUM OMNIUM PRINCIPIS.

Super Tertium Sententiarum Quæstiones exactissimæ.

DISTINCTIO PRIMA.

POSTQUAM Magister in primo lib. determinavit de Deo quantum ad rationem suæ naturalis perfectionis, & in secundo libro determinavit de ipso Deo, inquantum ejus perfectio relucet in operibus creationis. In hoc tertio determinat de Deo, inquantum ejus perfectio relucet in operibus restaurationis. Et circa primam distinctionem hujus tertii quæruntur quinque. (a) Primo, utrum possibile fuerit naturam humanam uniri Verbo in unitate suppositi. Secundo, utrum tres personæ possint assumere eandem naturam numero. Tertio, utrum una persona possit assumere plures naturas. Quarto, utrum suppositum creatum possit sustentificare hipostatice aliam naturam creatam. Quinto, utrum formalis ratio terminandi istam unionem sit proprietas relativa (b).

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum possibile fuerit naturam humanam uniri Verbo in unitate suppositi.

CIRCA primum arguitur quod non, quia actus purus, & infinitus non est alicui componibilis (ut probatum est *distinct. 8. primi lib.*) Verbum est talis actus; ergo, &c. (c) Præterea, inter unibilia est aliqua proportio; finiti ad infinitum nulla est proportio;

a *a. l. fuit.* b *a. l. unitatem.* c *prima.*

Verbum est infinitum, (*a*) natura humana est finita; ergo non sunt unibilia. Præterea; contraria non possunt simul esse propter eorum repugnantiam; natura creata, & increata plus repugnant sibi invicem quam contraria, quia contraria sunt in eodem genere, non sic creata, & increata natura, patet, ergo &c. prima probatur per Philosophum 4 *Metaph.* ubi arguit, quod si contraria essent simul in eodem, & contradictoria essent simul vera.

Præterea, incarnare est agere, ergo incarnari est pati; Verbum divinum non patitur: ergo non incarnatur. Probatio consequentiæ, quia omni actioni correspondet aliqua propria passio. Et si negetur hoc propter instantiam de *amare*, & *amari*, ergo eodem modo de *unire*, & *uniri*. Non valet instantia quia illa est actio immanens, cui non correspondet passio aliqua in objecto; sed incarnare est actio transiens in objectum extra, igitur sibi correspondebit passio aliqua.

Præterea, per aliquas rationes speciales arguitur; & primo ex parte naturæ assumptæ; quia eadem natura humana est *hæc* per se existens, & personata personalitate creata; sed natura non potest assumi, nisi sit *hæc* per se existens, igitur non potest assumi, nisi personata personalitate propria, sed si sit sic personata, non potest assumi a persona increata; igitur est inassumptibilis: igitur &c. Probatio primæ propositionis, quia per se existens in natura intellectuali est persona; probatio secundæ propositionis, quia non potest assumi, nisi actu existens: & hoc existentia sibi propria: sed existentia propria naturæ quæ est substantia, est per se existentia. Probatur etiam eadem propositio, quia sicut natura creata se habet ad singularitatem, ita natura intellectualis, saltem singularis videtur se habere ad personalitatem; sed natura creata, ita est singularis quod non potest manere eadem sine sua singularitate; igitur nec natura intellectualis singularis potest manere eadem sine sua personalitate. Secundo arguitur ex parte assumentis, quia quæ sola ratione differunt, unum non potest esse ratio unionis realis, & non alterum: persona & essentia sola ratione differunt, alias videretur esse compositio in divinis; igitur &c. maior probatur, quia cum unio realis sit ad aliquam rem, secundum quod habet *esse* reale, nihil terminat istam unionem præcise, secundum quod habet *esse* rationis præcise causatum per actum intellectus; igitur si unio est realis, & illa realiter sunt tantum unum, (*b*) totum, quod est ibi, terminat istam unionem realem. Præterea, omnis dependentia est ad independens, & ad absolutum (ut videtur) persona divina inquantum talis non est absoluta; igitur natura non dependet ad personam inquantum persona, sed non unitur personæ nisi dependeat a persona inquantum persona; igitur non unitur personæ. Tertio, arguitur ex parte

a *Boetius in arithmetica.* 8. *Phys.* t. c. 15. & *primo coel. t. c.* 62. *Bar. vide infra dist.* 6. q. 1. *fol.* 1. *princ. t. c.* 9. 7. 27.

b *a. l. unitate.*

te unionis, quia omnis dependentia alicujus ad alterum, vel est causati ad causam, vel causati posterioris ad causatum prius, hoc videtur manifestum in omnibus dependentiis: natura humana non dependet ad Verbum, ut causatum posterius ad causatum prius, quia *in principio erat Verbum*, per quod creata sunt omnia, nec dependet ad ipsum præcise, ut causatum ad causam; quia si dependet ad ipsum, ut ad causam, terminus istius dependentiæ est communis tribus personis, (a) igitur &c. Oppositum Jo. 1. *Verbum caro factum est*, ubi caro pro homine sumitur, secundum August.

SUPPONENDO partem affirmativam, tanquam articulum fidei, principalem inter illa, quæ respiciunt temporalia, ad intelligendum istam possibilitatem tria sunt videnda. Primo, quid debeat intelligi per unionem personalem. Secundo, qualiter ipsa sit possibilis ex parte personæ quæ assumit, ita quod ex parte ejus non inveniatur repugnantia. Tertio, qualiter sit possibilis est parte naturæ, quæ assumitur, ita quod ex parte ejus non inveniatur repugnantia.

AD PRIMUM dico, (b) quod ista unio non dicit per se aliquid absolutum, quia quocunque absoluto intellecto in altero extremo, non intelligitur perfecta ratio unionis, quia unio non intelligitur ad se; sive igitur concomitetur absolutum in uno extremo, sive in duobus, cum non sit nihil, saltem dicit unio relationem, non autem communem, quæ sit ejusdem rationis in utroque extremo, qualis est similitudo, quia non est habitudo ejusdem rationis in natura assumpta, & persona assumente; persona autem assumens nullam habet relationem realem ad naturam creatam ex *distinct*. 30. 1. *lib*. e converso autem, nisi natura assumpta aliquam haberet relationem ad assumentem, nihil intelligeretur per se per istam unionem, nec illa relatio in natura assumpta est tantum res rationis, quia tunc ipsa unio non esset realis. Est igitur ista unio relatio disquiparantiæ realis in uno extremo, cui in altero nulla relatio correspondet, vel saltem nulla realis: & ita relatio ista est ordinis in uno extremo relato. Non est autem ordinis causati ad causam, quia illa est communis ad totam Trinitatem, neque causati posterioris ad causatum prius, quia Verbum non est aliquid causatum. Est igitur relatio ordinis sive dependentiæ alterius rationis ab omni dependentia & ordine causati ad causam, & causati posterioris ad causatum prius, quia illa est universalis ratione naturæ in utroque extremo. (c) Et licet difficile sit videre aliquam dependentiam esse talem, tamen ista potest patere aliqualiter in subjecto, & accidente. Accidens enim ad substantiam, sive ad subjectum suum duplicem habet habitudinem, scilicet informantis ad informatum, & ista necessario includit imperfectionem in subjecto informato, eo scilicet quod potentialitatem habet respectu actus secundum *quid* scilicet accidentalis. Aliam habet

a *Vide 19. q. quol.* b *Jo. 1. vide in enchir. c. 33. & 4. Trinit. c. 21. & 14. ci. c. 2. & super Joan.*
c *a. l. universaliter.*

ut posterioris naturaliter ad prius, a quo dependet, non ut ab aliqua causa, quia si habet subjectum pro aliqua causa, habet ipsum pro causa materiali, & hoc est inquantum informat ipsum; si igitur istæ duæ habitudines accidentis ad subjectum ab invicem distinguantur, altera necessario est ad subjectum sub ratione imperfectionis in ipso subjecto scilicet potentialitatis. Altera nullam imperfectionem necessario ponit in eo, sed tantum prioritatem naturalem, & sustentationem respectu accidentis. Huic simillima est ista habitudo, quæ est dependentia naturæ humanæ ad personam divinam, quæ est extra omnem dependentiam causati ad causam; hæc etiam non habent pro termino primo naturam, sed personam inquantum persona, ita quod sicut entitas naturæ est alterius rationis ab entitate propria personæ ut persona, ita dependentia ad tale ens, & tale est alterius, & alterius rationis.

De secundo dico, quod si repugnaret personæ divinæ sic assumere, aut terminare dependentiam naturæ humanæ, aut hoc esset inquantum est persona divina, aut inquantum est hæc persona. Non primo modo; quia istud terminare dependentiam non infert aliquid repugnans personæ divinæ, quia nec compositionem, nec potentialitatem, nec limitationem. Non enim oportet, nisi quod terminans istam dependentiam, sit in se aliquid independens, habens entitatem talem, qualis requiritur ad terminandum istam dependentiam; nec requiritur aliqua compositio, nec potentialitas. Patet; nec dependentia in persona divina, quia non oportet eam realiter referri, sed tantum terminare dependentiam naturæ humanæ assumptæ relatæ ad eam. Nec secundo modo, est aliqua repugnantia ex parte divinæ personæ inquantum hæc, puta quod hæc persona una assumit; & non alia: quia licet respectus consequens naturam, vel terminare talem respectum sit commune tribus, & ideo omnis causalitas respectu creaturæ conveniat tribus, non tamen oportet, quod iste respectus: qui non consequitur entitatem quidditativam, sed personalem, sit communis tribus. Nam omnis entitas personalis independens potest sufficienter terminare istam dependentiam: talis est entitas propria cujuscunque personæ, etiam ut distinguitur ab alia: igitur &c. (*a*) Sed istud probatur aliter, quia persona divina continet, & includit in se virtualiter perfectionem cujuslibet personæ creatæ; ergo respectu naturæ creatæ supplere potest vicem personæ creatæ ad terminandum istam dependentiam naturæ creatæ. Istud argumentum dupliciter deficit. Primo secundum eos qui sic arguunt, quia ponunt realitatem personalem non esse perfectionem simpliciter; illud autem quod est ratio continendi multas perfectiones virtualiter, & quantum est de se, infinitas, oportet quod sit perfectio simpliciter: persona autem divina, si contineret realitatem unius personæ creatæ per idem & infinitas, & ita entitas personalis ejus esset perfectio simpliciter, quod ipsi negant.

Præ-

a *Var. lib. 3. q. 1. vide S. Tho. in 3. dist. 1. q. 9.*

Præterea, ita perfecta continentia est in essentia divina respectu naturæ creatæ, sicut in persona divina respectu personæ creatæ, imo quo ad aliquid magis, quia essentia est absolute infinita, non sic entitas personalis, sed ipsa essentia ex perfectione sua non potest esse formaliter essentia alicujus personæ creatæ, ut suppleat formaliter vicem naturæ creatæ; quam tamen continet virtualiter; igitur nec multo magis persona illa potest supplere vicem illam respectu personalitatis creatæ. Ideo non arguo ex perfectione entitatis personalis, quasi ipsa contineat virtualiter aliquam personalitatem creatam, sed ex hoc quod illa entitas personalis est independens, & independens inquantum tale potest terminare dependentiam alterius ad ipsum, quod natum est habere terminum talem. Ista autem dependentia nata est habere personam pro termino, & non naturam; igitur persona divina independens potest sufficienter terminare talem dependentiam naturæ creatæ ad ipsam.

Tertius Articulus est difficilior, quia ibi oportet ostendere distinctionem singularitatis naturæ creatæ a personalitate creata: probatur tamen propositum tripliciter. *(a)* Primo, quia singularitas præcedit naturaliter personalitatem. Deus igitur potest influere ad singularitatem; sicut ad prius naturaliter, non influendo ad personalitatem, & ita potest prævenire in illo instanti, in quo natura singularis debet personari in se, ne ipsa personetur in se, sed in alio. Secundo, quia illud quod est unius generis potest habere modum alterius generis, ut patet de accidente per se existente in Eucharistia; *(b)* igitur sicut accidens potest habere modum substantiæ, ut ibi apparet, ita substantia potest habere modum accidentis e converso, scilicet dependere, sed hoc posito ex parte naturæ humanæ, quæ est substantia, salvatur dependentia, & unio illa quæ dicta est, ergo &c

Tertio arguitur, quia quanto aliqua sunt magis diversa, tanto magis sunt ad invicem unibilia; hoc probatur inductive; quia individua ejusdem speciei sunt minime unibilia; res diversorum generum sunt magis unibiles, quam aliqua ejusdem generis, ut patet de subjecto & accidente: igitur cum maxime diversa sint creatum, & increatum, quia non unius generis; sequitur quod ipsa erunt maxime unibilia, quia unum potentiale respectu alterius.

Istæ rationes non ostendunt propositum. Prima non: quia si ipsa valeret, probaret quod Deus posset facere naturam simul manere & non singularem, vel si singularem primo hac singularitate posset eam etiam manentem postea facere singularem alia singularitate. Præcedit enim naturaliter natura ut natura, seipsam ut singularem; quod si negetur naturam posse fieri non singularem hac determinata singularitate, & ipsam posse manere, nisi sub eadem singularitate; multo magis sequitur hoc de natura singulari, & ejus personalitate; quia

a *Varro. ubi sup. & Henr. in sum quol. 5. q. 5.*

b *Hoc argumentum fit a Scot. q. 19 quolib. art. 3. in fin.*

quia hæc est ultima actualitas ejus *(a)*. Secunda ratio, videtur peccare; quia modus ille, quod vere est proprius unius generis, non convenit alicui alterius generis; sicut enim est isti proprius, ita est cuicumque alii incompossibilis. Nec quod adducitur de accidente separato concludit propositum, quia non habet illum modum, qui est proprius substantiæ, modus enim substantiæ est per se esse naturaliter; hoc est in essendo non inclinari naturali aptitudine ad aliud, non sic autem accidens separatum. Et si adducatur illud 5. *Metaph.* quod differentia *(b)* substantialis habet modum qualitatis. Respondeo, quod non intelligit ibi Philosophus de modo proprio qualitatis, ut generis, sed intendit ibi ponere multiplicitatem hujus vocabuli *qualitas*, & unus modus ejus est secundum quod differentia substantialis dicitur *qualitas*. Iste modus huius nominis *quale*, non convenit alicui speciei qualitatis, ut est genus, nec iste modus est modus proprius generis qualitatis, sed tantum est modus istius quod dicitur *quale* in communi, igitur in proposito oportet ostendere distinctionem naturæ a personalitate creata per aliud: quam per illud. Tertia ratio non videtur concludere, quia ratio unionis non requirit distantiam unibilium, nisi propter potentialitatem in uno extremo, & actualitatem in altero extremo; sicut patet de subjecto, & accidente, quæ se habent adinvicem sicut potentia,& actus. Ista ratio non concludit de istis maxime distantibus scilicet Verbo & natura creata, quia neque Verbum est formaliter actus naturæ creatæ, neque natura creata est formaliter potentia, respectu Verbi, neque e converso, quia tunc ex eis naturaliter natum esset fieri unum.

IDEO PROPTER istum tertium articulum; *(c)* oportet videre quomodo se habeat illud, a quo natura intellectualis dicitur persona, ad illud a quo natura talis est singularis, & individua, & patet quod non eodem formaliter, & ultimate est individua, & personata hac personalitate creata: quia secundum Dam. *lib.* 3. *c.* 11. Verbum assumpsit naturam in athomo, non tamen personam. Quid autem sit illud proprium *(d)* quo natura est personata, duæ videntur viæ probabiles. *(e)* Una quod persona sit persona per aliquid positivum in natura ultra illud, quod natura est individua; & hoc sive illud positivum sit absolutum, sive respectus. Alia via *(f)*; quod per solam negationem additam naturæ sit persona. Prima via posset poni aliquo modo proportionabiliter ei quod dictum est in 2. *lib.* de individuatione *dist. 3.* quod sicut est aliqua realitas propria, qua natura est *hæc*, ultra illam quia natura est natura, & hæc non est formaliter illa, ita ultra utranque istarum esset realitas aliqua, qua posset natura personari, & illa neutri istarum esset formaliter eadem. Secun-

a *Scot. arguit contra seipsum bic, vide 19. q. quoli. ideo dicas quod sunt persuasiones.* b *1. c. 19.* c *Bart. totum hunc progressum invenies. 19. q. quoll. art. 3.* d *Quare in maximis Alani.* e *par. 1. c. 2. & 6. quare.*
f *q. 17. hujus.*

cunda via negat omnem realitatem positivam constituere personam; & ponit illam realitatem, qua natura est *hæc* esse ultimam entitatem positivam, & ultra hanc non esse nisi negationem aliquam, qua dicatur aliquid esse subsistens in natura intellectuali, & persona.

CONTRA primam viam arguo quadrupliciter. Primo, quia tunc esset aliqua entitas positiva in natura humana quæ esset inassumptibilis a Verbo. Probatio consequentiæ. Isti enim ultimæ entitati, quam addit persona ultra singulare repugnaret contradictorie communicari, sicut natura communicatur supposito. Patet quia persona est incommunicabilis existentia, & ita repugnaret sibi contradictorie assumi; consequens videtur inconveniens (*a*). Tum quia secundum Damasc. 25. quod est inassumptibile est incurabile. Tum, quia omnis entitas positiva creaturæ æque est in potentia obedientiali respectu personæ divinæ. Secundo, quia sequitur quod natura, quæ jam assumpta est a Verbo, careret illa entitate positiva, quæ tamen ponitur ultima, & quasi actualissima, & determinatissima in natura tali. Et si non videatur inconveniens concedere naturam istam carere ea, arguo quod ista natura non posset dimitti sibi, quin opporteret dari sibi aliam realitatem ab ea quam habet, scilicet personalitatem; vel remaneret non personata, quia tunc non esset personata sine illa realitate, & illam nunc non habet; ergo oportet istam de novo illi naturæ dimissæ dari. Immo sequitur tertio quod ista natura non posset dimitti, & esse personata, quia talis realitas, non potest esse realitas naturæ (sicut ostensum est in 2. *dist.* 3. *q. de individuatione*) nec potest contineri per identitatem in aliqua natura, quæ non est eadem sibi; quicquid enim non continet aliquam realitatem per identitatem manens idem, non potest eam continere per identiatem. Quarto, sequeretur quod natura intellectualis posset fieri *hæc*, & actu existens, & nullo modo personata. Prius enim naturaliter posset fieri, & non sub ista realitate, qua personatur; quia ex quo ista realitas, non ponitur realiter, nec formaliter eadem naturæ: & natura ut natura est naturaliter prior seipsa, ut est sub ista realitate, posset fieri non sub ista realitate, & in secundo instanti naturæ, quo assumitur a Verbo non esset necesse Verbum tunc eam assumere: posset ergo tunc illam non assumere, & ita relinqueretur sibi, & tunc non esset personata aliqua personalitate creata, nec increata.

CONTRA secundam viam videntur esse multa. Primo, quia ista negatio non posset poni, nisi in dependentia ad personam extrinsecam; sed si ista sufficeret ad personalitatem propriam; tunc anima separata esset persona, quod est falsum secundum Ric. 10. *de Trin.* c. 23. Secundo, quia eadem argumenta videntur esse contra istud, quæ sunt contra illud, quod *ingenitum* sit proprietas constitutiva Patris, 1. *lib. dist.* 28. Nulla enim negatio potest esse de se incommunicabilis, sed tantum per affirmationem (*b*) & ita cum de ratione personæ sit incommunicabilitas, nulla persona potest esse formaliter persona per ne-

a *c.* 6. 3. *lib.* b *qu.* 2.

negationem. Similiter (ut argutum est ibi) nulla negatio potest inesse alicui subjecto primo, sed tantum per affirmationem, quia negatio absoluta, & libera est communis enti, & non enti; ergo negatio ista, qua persona est persona, non est propria isti personæ, nisi ponatur aliqua affirmatio propria isti personæ, & ita prius est persona per affirmationem, quam per negationem. (*a*) Quarto, quia sicut argutum est in quæst. de individuatione, dividi est imperfectionis; ergo necesse est illud quo repugnat alicui dividi, esse entitatem positivam, & ex hoc conclusa est entitas positiva, qua natura est individua, & indivisa. A simili arguo in proposito, dependere ad personam extrinsecam est imperfectionis: igitur non dependere sive repugnare taliter dependere, non potest esse nisi per aliquam entitatem positivam.

NON ASSERENDO, potest mediari inter istas vias, nec concedendo cum prima via aliquam entitatem positivam esse in natura intellectuali increata, cui repugnet contradictorie communicari communicatione aliqua repugnante personæ, quia nulla videtur entitas positiva in natura creata, quæ non sit possibilis dependere ad Verbum, & ita communicabilis eo modo, quo dicitur natura communicari supposito, ut qua suppositum dicitur ens in natura, puta humanitate dicitur homo, & hac humanitate hic homo. Nec cum secunda concedendum est quod sola negatio dependentiæ ad personam extrinsecam est completivum formale in ratione personæ creatæ, quia (sicut argutum est) tunc anima separata esset persona. (*b*) Sed distinguendum est inter dependentiam actualem, potentialem, & aptitudinalem, & hoc vocando aptitudinalem; quæ semper quantum est de se esset in actu; quo modo grave aptum natum est esse in centro, ubi semper esset, quantum est de se, nisi esset impeditum; & potentialem voco absolute illam, ubi nulla est impossibilitas ex repugnantia, vel incompossibilitate terminorum, & ista possibilitas potest esse quicunque respectu potentiæ activæ supernaturalis, non tamen naturalis. Licet igitur sola negatio dependentiæ actualis non sufficiat ad rationem personæ; neque independentia tertia posset poni in natura creata ad Verbum: nulla enim est natura, vel entitas creata cui repugnet contradictorie dependere ad Verbum, tamen negatio dependentiæ aptitudinalis, potest concedi in natura creata personata in se ad verbum, alioquin violenter quiesceret in persona creata, sicut lapis violenter quiescit sursum, & ita ista negatio scilicet non dependentia, non quidem actualis tantum, sed etiam actualis & aptitudinalis, talis complet rationem personæ in natura intellectuali, & suppositi in alia natura creata, nec tamen hæc independentia aptitudinalis, ponit repugnantiam ad dependentiam actualem, quia licet non sit apptitudo talis naturæ ad dependendum, est tamen aptitudo obedientiæ: quia natura illa est imperfecta obedientia, ad dependendum per actionem agentis supernaturalis, & quando datur sibi talis dependentia, personatur personalitate illa, ad quam dependet; quando autem non datur, personatur in se ista negatione for-

a q. 2. b *Quia spectat ad hanc speculationem.*

formaliter , & non aliquo positivo addito ultra illam entitatem positivam , qua est hæc natura .

PER HOC AD argumenta contra illam viam negatione , patet ad primum . Ad aliud quando arguitur , quod negatio de se non est incommunicabilis (a) . Respondeo , (sicut dictum fuit *dist.* 2. 1. *lib.* & 23.) incommunicabile quod pertinet ad rationem personæ excludit duplicem communicabilitatem , videlicet communicabilis , ut *quod* , & ut *quo* , natura autem creata est incommunicabilis primo modo , quia singulare . Singulare enim non est communicabile ut *quod* , nisi sit illimitatum , ut essentia divina : sed natura creata non est incommunicabilis , ut *quo* , nisi intelligendo per incommunicabile negationem communicationis actualis , & aptitudinalis , non autem intelligendo repugnantiam formalem utrique communicationi .

Contra ; tunc non videtur persona esse univoce in divinis , & in creaturis , quia ibi est aliquid formaliter incommunicabile , cui repugnat utroque modo communicari , hic non , immo non videtur esse persona , quia non habet diffinitionem personæ . Respondeo iste conceptus incommunicabilis , qui negat communicationem actualem , & aptitudinalem univocus est Deo , & creaturæ , personæ divinæ , & creatæ ; negatio enim est univoca multis , quando idem affirmatum a pluribus negatur : sed negatio communicabilitatis quæ includit repugnantiam ad communicari , non est univoca , quia non convenit creatis , & hoc modo concedo non esse personam in creatis . Unde si incommunicabile prout pertinet ad rationem personæ perfectæ dicit non tantum negationem communicationis utroque modo ; sed etiam repugnantiam ad communicari , nulla erit perfecte persona , nisi divina . Illa enim includit aliquid absolute , quo contradictorie repugnat sibi communicari quocunque modo , & ut *quod* , & ut *quo* , persona enim divina non tantum habet negationem communicationis actualis , & aptitudinalis , sed etiam habet repugnantiam ad communicationem , & ut quod , & ut quo , & repugnantia talis nunquam potest esse , nisi per entitatem positivam ; & ideo sequitur personam istam nunquam esse sine tali entitate ; sed persona creata quia non repugnat ei communicari , cum sit in potentia obedientiali non est sic incommunicabilis , & ideo non oportet sibi tribuere talem entitatem personalem Et ex hoc patet , qualiter ista ratio prius concludit propositum de ingenito , non autem hic . Istud dictum faciliter videri potest , si videamus differentiam inter negationem nudam actus , & negationem aptitudinis , & negationem quæ requirit repugnantiam . Prima est in gravi existente sursum respectu ubi in centro , secunda est in superficie nigra , respectu albedinis , si est in potentia neutra ad ipsam ; tertia est in homine respectu irrationalis.(b) Et licet negatio sit unius rationis in se , tamen distinguitur comparando ad illud , cui inest respectu tertii ; ita hic negatio potentiæ dependendi , nulli creato convenit , negatio aptitudinis inest cuilibet naturæ personabili in se , etiam quando actu dependet , quia

a *par.* 2. *q.* 3. *in solut. principalis* . b *q. l. aliud* .

quia actum supernaturalem non concomitatur aptitudo in natura, cum sit tantum in potentia obedientiali ad ipsum (a); negatio actus inest animæ separatæ: nec secunda negatio sola, nec tertia negatio sola sufficit ad personari in se, (b) sed ambo simul cum prima, quæ non potest haberi hic. Ad tertium dico, quod negatio potest dici propria, quia non est communicabilis multis, ut *quod*, & ita negatio in creaturis est propria per istam entitatem positivam, qua natura est *hæc*, cui repugnat communicari multis, ut *quod*, vel potest intelligi propria, idest non communicabilis alii, ut *quo*; & sic non est in creaturis. Ad quartum concedo, quod si dependere repugnaret alicui creaturæ repugnaret ei necessario per aliquod positivum; sed nulli potest repugnare, quia omnis entitas creata non solum dependet ad increatum, ut ad causam, sed etiam potest dependere hac speciali dependentia.

SED CIRCA istum articulum tertium est alia dubitatio; an sit aliqua entitas absoluta nova, quæ sit proprium fundamentum hujus relationis novæ, scilicet dependentiæ, & unionis ad Verbum, ita quod ipsa posita non posset eam non consequi relatio ejus ad Verbum; videtur quod sic, quia alias mutatio esset primo ad relationem, & a relatione, quia si Verbum dimitteret illam naturam absolutam assumptam, relatio unionis non esset; & per te nullum absolutum novum esset; ergo mutatio primo, esset a relatione; similiter si assumeret naturam modo personatam in Petro, si non oporteret aliquod novum absolutum advenire ad hoc, ut personaretur a Verbo, primus terminus hujus mutationis esset relatio nova, sed consequens istud esset contra Philosoph., 5. *Phys.* quia *In ad aliquid non est motus nec mutatio*. (c) Contra etiam per rationem, quia relatio non videtur esse nova, nisi aliquod absolutum sit novum in altero extremo, si enim aliquid omnino eodem modo se habet in se; ergo ad quodlibet alterum, nihil autem est novum in verbo in se, nec in natura assumpta, nisi sit aliquod absolutum novum; ergo tale absolutum novum oportet ponere.

SED OPPOSITUM videtur probabilius, quia illud absolutum esset necessario unitum Verbo, ita quod sicut incompossibile est illam unionem esse, & non esse ad Verbum ut ad terminum, ita incompossibile esset illud absolutum, quod est necessarium fundamentum unionis esse non unitum Verbo; nulla videtur talis entitas absoluta in creatura. Præterea, talis entitas absoluta quæ esset proprium fundamentum unionis ad Verbum, aut esset accidentalis, aut substantialis; non accidentalis, quia natura substantialis videtur personabilis in se, loquendo de natura intellectuali inquantum scilicet est prior omni accidente; igitur sic, quando personatur in alio videtur personari ut prior omni accidente, & ita nullum accidens est propria ratio personationis illius, & per consequens nec istius unionis. Si substantialis, non potest dici quod illa sit aliqua res alia ab illa, quæ potest esse in persona creata, quia tunc aut materia aut forma, aut substantia composita esset in Christo secundum humanitatem, qualis nul-

a P. n. 7 [illegible]. b [illegible] prima. c [illegible] 10.

nulla ejusdem rationis esset in alio homine; esset igitur entitas substantialis eadem tantum materiæ, vel formæ vel substantiæ compositæ. Sed quicquid est idem alicui substantiæ manet manente illa substantia; igitur natura assumpta non posset dimitti a Verbo, manente illa entitate absoluta.

AD ILLUD in oppositum de Philosopho. 5. *Phys.* potest dici, quod relatio potest tripliciter se habere ad fundamentum. Uno modo, quod fundamentum non potest poni sine relatione illa absque contradictione, quia fundamentum non potest sine contradictione esse sine termino illius relationis, nec etiam sine relatione ad terminum, quia ista natura necessario requirit talem terminum ad sui *esse*; tales sunt relationes creaturæ inquantum creatura ad Deum inquantum creator: hujusmodi relatio est idem realiter fundamento; sicut patet ex *dist.* 1. 2. *lib.* Alio modo, fundamentum potest esse sine relatione, quia potest esse sine termino: tamen fundamento, & termino positis, necessario consequitur ista relatio, ita quod ista duo simul posita sint necessaria causa relationis, sive in utroque extremo, sive in altero. Exemplum de similitudine in albo, & albo. Tertio modo relatio potest non necessario consequi fundamentum, quia non necessario coexigit terminum, nec habitudinem illam ad terminum; neque etiam fundamento & termino positis necessario consequitur relatio ambo extrema, vel unum; sed contingenter dicitur advenire extremo, etiam postquam ipsum, (a) & quodlibet absolutum in ipso, & in termino fuerit positum in *esse*, & in isto modo non oportet ponere aliquod absolutum novum in altero extremorum, etiam dato quod relatio sit nova: hoc modo se habent multæ relationes; puta communiter uniones absoluti ad absolutum. Si enim forma per se esset, ut corpus organicum, & anima, vel subjectum per se: esset, & accidens per se; ut panis, & quantitas, si de novo uniantur; nullum absolutum novum est in altero extremo, sed ista relatio contingenter se habet, ut possit inesse, & non inesse etiam extremis positis. Tunc ad Philosophum, concedo quod non est motus, nec mutatio ad relationem primo, vel secundo modo se habentem, & per consequens nec universaliter ad relationem de genere relationis, ut ipse ibi loquitur de relatione prædicamentali. Illa enim est relatio intrinsecus adveniens idest necesserio consequens fundamentum intrinsecus, puta quantitatem vel qualitatem, vel substantiam, quæ intrinsecus inest non absoluta necessitate, sed posito termino ad quem est relatio, quia ista non advenit, nisi propter novitatem alicujus absolute in altero extremo, & semper est sub primo, & secundo modo relationum dictarum: sed ad relationem tertio modo se habentem, quia illa est extrinsecus adveniens, idest non necessario consequens fundamentum intrinsecum; puta qualitatem, vel quantitatem, vel substantiam, sed absque novitate alicujus absoluti in illo in quo est, vel in termino contingenter consequitur, bene potest esse mutatio; & ali-

quæ

---

a *Speculatio notabilis.*

quæ tales relationes forte pertinent ad illa sex principia, quæ dicuntur extrinsecus advenientia; unde,& secundum eum in 5, *Phys*. motus est ad *ubi*, & tamen *ubi* nullam formam absolutam dicit, sed tantum respectum (a) in corpore circumscripto ad locum circumscribentem, & iste respectus pertinet ad modum prædictum.

Ad Argumenta: Ad primum dico, quod infinitum non est compossibile, ut pars, quia parte totum est perfectius, infinito nihil est perfectius. Infinitum tamen est unibile, idest potest terminare dependentiam alterius ad ipsum. Et cum additur ibi quod infinito non potest fieri addito, igitur nec unio. Respondeo, infinitum non habet in se quodcumque ens formaliter, sed virtualiter vel eminenter, & ita Verbum eo modo quo non habet in se naturam humanam, illa potest sibi addi, hoc est quod formaliter talis natura dependeat ad Verbum. Vt autem est in Verbo eminenter vel virtualiter, non dependet sic ad Verbum, quia sic non habet entitatem dependentem. Ad secundum conceditur proportio idest (b) determinata habitudo non quantitativa qualis dicitur esse dupli ad dimidium, nec quanti ad quantum, sed qualis dicitur esse generaliter passivi ad activum, & e converso activi ad passivum, vel actus ad potentiam. Natura autem humana possibilis est dependere respectu personæ divinæ dependentia aliqua speciali, & ista dependentia est sufficiens proportio ad talem unionem. Ad tertium dico, quod contraria non quia diversa, idest in nullo convenientia, ideo sunt incompossibilia; nam hoc modo diversa genere sunt magis diversa, quam contraria, sed quia in illis est repugnantia; licet in multis conveniant, qualis repugnantia non est in illis, quæ in nullo vel in paucis conveniunt. Natura igitur divina, & humana, licet sint magis diversa, quam contraria, non tamen magis repugnantia. Exemplum: superficies, & albedo magis sunt diversa, quam album, & nigrum, & tamen superficies potest esse alba, non tamen album potest esse nigrum formaliter, vel e converso propter eorum repugnantiam formalem. Ad quartum dico (d), quod incarnationi actioni correspondet aliqua passio, ex quo est actio transiens; sed ista passio non significatur per hoc quod est *incarnari*, proprie loquendo, sed per hoc quod est *uniri*, vel *assumi*: nam ista actio, ut transit in objectum transit in naturam humanam, non in Verbum, & ideo illud quod correspondet sibi ex parte naturæ humanæ est passio; licet igitur vocaliter, & grammatice *incarnari* videatur significare passionem hujus actionis *incarnare*; tamen realiter significatur per hoc, quod est *uniri*, vel *assumi*, & concedo quod natura assumpta patitur, & est in potentia. Ad illud speciale ex parte naturæ assumptæ, dico quod non eodem completive est natura humana per se existens, & personata personalitate creata, quia dictum fuit in tertio articulo, quod non est (c) personata ultimate aliquo positivo

---

a *t.c.8.* b *Varr. q. præsenti dixit de triplici proportione.*
c *Vide de hoc plenius in 4. dist. 11. q. 3. respond. ad primum.*
d *a.l. personata.*

tivo, per se autem existit existentia positiva creata, loquendo de propria existentia naturæ. Ad primam probationem istius assumpti, cum dicitur, quod illius existentia est per se existentia, concedo secundum quod *per se existere* distinguitur contra *in se*, quod convenit accidenti. Cum assumitur quod per se existentia in natura intellectuali est personalitas, nego universaliter accipiendo *per se*, ut prius, ut scilicet distinguitur contra *In alio*, quia ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiæ actualis, & aptitudinalis ad personam alterius naturæ, non autem omne quod per se existit primo modo ut distinguitur contra *accidens*, oportet per se existere secundo modo. Ad secundam patet, quod natura creata est hæc aliquo positivo non eodem formaliter entitati naturæ, quia repugnantia ad dividi, non competit naturæ creatæ, nisi per aliquam entitatem positivam, non sic autem ultra entitatem illam positivam singularitatis oportet ponere aliquam aliam positivam personalitatis. Ad aliud qui diceret personam tantum differre ratione ab essentia, haberet contra se illud argumentum, sed aliqua distinctio posita est naturæ, & proprietatis, ut patet *distinct.* 2. (a) primi; si tamen poneretur primum adhuc posset responderi ad argumentum illud per fallaciam amphibologiæ; quære *in dist.* 26. 1. *lib.* de personis absolutis (b) Ad aliud de primo membro, quod respectus non terminat dependentiam naturæ absolutæ, dicitur, quod persona divina inquantum relativa est, terminat dependentiam naturæ creatæ ad ipsam, & hoc in duplici genere causæ, scilicet efficientis & formalis, primum declaratur sic, quia Verbum assumit idest ad se sumit non sic, aliæ personæ, & etiam quia incarnari est specialiter illabi; & illabi pertinet ad causam efficientem, & quia Verbum est potentia operativa Patris, ideo potest habere operationem propriam præter illam quæ est communis toti Trinitati. Secundum declaratur sic, quia secundum hoc est causa formalis secundum quod formaliter terminat; terminat autem inquantum persona relativa, ita quod proprietas relativa est ratio terminandi; ergo non debet intelligi causa formalis, (c) quæ sit altera pars compositi, neque causa formalis superveniens compositioni, neque forma exemplaris, quia hæc est communis toti Trinitati; sed causa formalis, quia formaliter terminans, hoc est dans formam specialiter illi, quod est inter naturam unitam, & ipsum ut terminum.

CONTRA HOC quod dicitur de propria efficientia Verbi, quæ non sit communis toti Trinitati, sunt auctoritates quas adducit Magister in litera, quod tota Trinitas æqualiter est operata incarnationem (d). Et si dicas quod aliquis modus agendi specialis est ibi propter quem dicitur sustentare naturam, modo quo Pater, & Spiritus Sanctus non dicuntur sustentare eam. Contra. In actione ad extra non est distinctio trium personarum in agendo nisi consequens origi-

a *par.* 2. *q.* 2. b *Hen. quol.* 13. *q.* 5. *vide nu. hic q.* 4.
c *Vide* 5. *Met. q.* 2. *in prin.* d *Var. ubi sup.*

nem, puta (*a*) quia una persona agit a se, alia non a se, sed ab alio; sed illa dist. non est ratio, quare una persona dicatur assumere naturam humanam vel personare naturam, & alia non; quia si Pater incarnaretur, & Trinitas istam incarnationem efficeret, esset ista distinctio in operando, quia Pater ageret a se, Filius non a se sicut modo. Præterea: respectus personalis non potest esse propria ratio agendi ad extra 1. *lib. dist* 4. & 18. *de dono* (*b*). Præterea, suppositum creatum non agit respectu naturæ cujus est, quia secundum eos natura præcedit naturaliter suppositum, non sic actum agens; ergo nec illud quod supplet vicem suppositi creati inquantum tale est agens respectu naturæ. Quod secundo dicitur de forma, videtur abusiva locutio sive impropria de forma, sive causa formali; quia secundum hoc Pater æternus inquantum Pater esset causa formalis Filii, quia in quantum Pater terminat relationem Filii ad Patrem. Quod etiam adducitur ibi de supposito quod habet rationem totius: igitur & rationem formæ, sicut totum est forma ex 5. *Met.* & antecedens est falsum, & consequentia nulla. Primum patet ex dictis, quia persona nullam addit entitatem absolutam (*c*) ultra naturam singularem: & ita nec suppositum in communi, sicut nec persona in natura intellectuali, & per consequens non est totum respectu naturæ singularis. Secundum probatur, ideo enim totam est forma; quia quælibet pars est quasi potentialis respectu perfectionis totius. In proposito autem Verbum non est potentiale (*d*) respectu personæ quasi compositæ. Si etiam deberet esse hoc totum prout Damasc. dicit, & concludit personam compositam esse Verbum; hoc non est de persona absolute accepta secundum entitatem personalem comparatam ad naturam, sed de persona in natura ad naturam comparata, ita igitur deberet concludi quod Verbum (*e*) incarnatum esset ut forma, non autem Verbum absolute. Si enim absolute consideraretur entitas propria suppositi, & naturæ respectu entitatis totius creati, entitas propria suppositi non est formalis respectu naturæ, sed magis materialis. Quod autem adducitur pro isto dicto *assumere* est ad se sumere. Respondeo, *sumere* ut notat absolute actionem, est æqualiter totius Trinitatis absque omni distinctione præter illam quæ consequitur originem, sed *ad se* ut notat terminum actionis est Verbi, ut terminat dependentiam assumptæ naturæ. Similiter quod dicitur de *illabi*. Respondeo, si accipiatur *illapsus* pro aliqua conditione efficientis sive producentis, sive conservantis, tota Trinitas eodem modo illabitur illi naturæ; sed si accipiatur pro intimitate aliqua qualis est suppositi ad naturam quæ dependet ad ipsum, hoc modo solum Verbum illabitur, quia solum terminat dependentiam illius naturæ, sed istud *illabi* non est aliqua efficientia, sed omnino prioritas alterius rationis. Quod etiam additur quod Ver-

a *Vide Aug.* 2. *Trin. c.* 7. & 4. *Trinit. c.* 21. b *Vide eadem di.* 27. *de Verbo* & *in quol. q.* 8. c 1. *c.* 2. & 31.
d *Lib.* 3. *c.* 2. 3. & 15. *a. l. Christum.* e *Quære Bon.* & *Alanum* & *glo. ad propositum hic c.* 1.

Verbum est potentia operativa Patris, verum est, quia agit aliter quam Pater, quantum ad distinctionem quæ consequitur originem scilicet a se & non a se sed ab alio, propter quem dicitur Pater creare per Verbum, & non e converso, sed propter istam distinctionem non est quod una persona hoc modo agat ut incarnata, & alia non sic agat ut non incarnata. Ad argumentum igitur principale, dico quod si persona Divina est absoluta, absolutum terminat dependentiam illius naturæ. Si autem est relativa dico, quod etsi relativum inquantum tale non possit terminare dependentiam causati ad causam, potest tamen terminare dependentiam quæ est alterius rationis, illam scilicet quæ est naturæ ad suppositum inquantum suppositum; ad terminandum enim illam dependentiam sufficit quæcunque entitas, quæ potest esse propria ratio suppositi, & talis ponitur hæc entitas relativa. Ad ultimum dico quod ista propositio est falsa scilicet quod omnis dependentia est causati ad causam vel ad causatum prius, est enim aliqua dependentia alterius rationis ab illa quæ non est ad aliquid inquantum habet quidditatem, sed inquantum *quid*, vel ens subsistens, vel suppositum, talis est ista dependentia.

QUÆSTIO SECUNDA.

Utrum tres personæ possint assumere eandem naturam numero.

Circa secundum arguitur quod sic, hæc natura antequam assumatur ab aliqua persona est assumptibilis a quacunque divisim, agant igitur omnes simul in eodem instanti ad assumptionem ejus: aut igitur assumetur ab omnibus & habebitur propositum, aut a nulla, quod est inconveniens, si agant ad assumptionem ejus inquantum possunt, quia est in perfecta obedientia earum; aut ab aliqua una sola persona, quod est inconveniens, quia non est major ratio, quare ab hac magis assumatur quam ab illa, cum æqualiter quælibet agat ad hoc. Præterea; ante assumptionem hujus naturæ a filio ipsa fuit assumptibilis a Patre, igitur & modo; probatio consequentiæ, quia prius fuit assumptibilis per hoc quod fuit in potentia obedientiali ad personam Patris, sed illam non evacuat assumptio ad personam Filii, quia personalitas Filii non est ejusdem rationis cum personalitate Patris, aut si esset ejusdem rationis, non tamen fuit eadem potentia obedientialis ad personalitatem Patris, & Filii, sicut nec personalitates ad quas sunt istæ potentiæ; igitur per hoc quod una reducit ad actum non reducitur alia.

Præterea, Natura existens in Verbo habet inclinationem ad proprium suppositum; quia illa inclinatio sibi est naturalis: ergo habet inclinationem ad quodcunque potens supplere vicem proprii suppositi, tale est persona Patris: igitur cum hoc, quod personatur a Filio stat potentialitas ejus, ut personetur a Patre.

Præterea, idem accidens potest esse in duobus subjectis: ergo eadem natura in duobus suppositis: consequentia probatur, quia habi-

 tudo.

tudo accidentis ad subjectum est simillima isti dependentiæ, ut dictum est *in quæst. præcedente* (a); probatio antecedentis, simul possunt esse corpus gloriosum, & non gloriosum; igitur habent idem ubi, quod *ubi* est accidens locati. Quod autem sit idem *ubi* probatur, quia est idem locus, idem autem locus habet unam circumscriptionem activam: igitur sibi correspondet una circumscriptio passiva (b), quæ est *ubi*. Contra, Ansel. de incarnatione Verbi, & secundo cur Deus hom. *cap. 9. Plures personæ eundem hominem assumere omnino nequeunt*. Præterea, multiplicato supposito creato multiplicatur natura: ergo similiter & increato; consequentia probatur, quia increatum supplet vicem suppositi creati; igitur ita distinguit sicut creatum distingueret.

Præterea; quod convenit alicui ut distinguitur ab alio, non potest inesse alii. Incarnatio competit Filio ut distinguitur a Patre: ergo non potest competere Patri; minor patet, quia convenit sibi secundum proprietatem ejus, secundum quam distinguitur a Patre.

Hic dicitur quod sic (c), quia sicut prius potest esse sine posteriori absque contradictione, ita potest manere idem plurificato posteriori; prior autem est ratio singularitatis sive individuationis in natura creata, quam ratio personæ, ut apparet, quia Verbum assumpsit naturam athomam, non tamen personatam, igitur potest manere eadem individua natura, licet plurificentur personalitates extrinsecæ respectu illius naturæ. Præterea. Distinctio relationis non est causa sufficiens distinguendi absoluta, sicut patet inductive: igitur cum distinctio personarum divinarum sit relativa, non oportet propter eam naturam absolutam distingui: potest igitur assumi a tribus sine distinctione sui. Dicitur igitur, quod sicut anima eadem potest esse in diversis partibus corporis simul, & idem corpus miraculose in diversis locis simul, ita potest una natura simul esse in duobus suppositis, quando ista supposita sunt extrinseca, & non eadem illi naturæ.

Contra hoc objicitur sic; quia essentia divina concluditur esse infinita ex hoc, quod ipsa eadem potest esse in tribus personis: igitur ista natura esset infinita: si posset esse in pluribus personis. Probatur consequentia, quia qua ratione posset esse in duabus personis, pari ratione & in infinitis. Si etiam simul posset habere plures personalitates perfectas increatas, igitur posset habere personalitatem creatam, & increatam, vel plures creatas: quia non magis repugnant simul esse personalitas creata & increata in natura una, quam duæ personalitates increatæ, quarum utraque perfecte supplet vicem personalitatis creatæ.

Ad primam istarum rationum dicitur quod essentia divina est eadem illis tribus personis, & ex ista identitate sequitur, quod sit infinita; non autem ex hoc, quod absolute est in illis tribus simul. Illa autem natura assumpta non esset eadem illis tribus personis, sed adveu-

a *Artic. primo.* b *Cap. 7.* c *Varro l. 3. q. 5. & D. Th. in 3. p. art. 6. q. 3. vid. Henr. quodl. 6. q. 7.*

ventitia, licet simul esset in eis. Similiter natura divina fundat tres relationes, & tres personalitates increatas, & ex hoc sequitur ejus infinitas: illa autem natura adventitia non fundaret eas.

Contra istud objicitur sic; quia sicut forma substantialis, quæ substantialiter perficeret plura supposita, esset actualiter illimitata: ita accidens consequens quod accidentaliter perficeret eadem supposita, esset illimitatum. Exemplum: sicut anima est illimitata ad perficiendum plures partes corporis substantiales: ita scientia est accidens illimitatum respectu plurium partium corporis. Igitur sicut essentia divina; quia est essentialiter natura trium suppositorum, est infinita, quasi natura essentialis eorum; ita natura humana esset infinita, licet quasi natura adventitia pluribus suppositis.

Confirmatur istud, quia ita impossibile videtur unum accidens esse in duobus subjectis, sicut unam formam substantialem esse in duabus materiis: igitur si necessario sequitur infinitas ex hoc, quod una forma substantialis est in pluribus materiis; necessario sequitur infinitas ex hoc, quod unum accidens est in multis.

Secunda ratio peccat; patet de voluntate, quæ potest fundare relationes diversas, & alterius rationis, & tamen est finita: similiter idem album multas similitudines, & idem Pater multas paternitates sine infinitate, & eadem natura multas personalitates creatas, immo infinitas; quia non magis repugnant infinitæ, quam duæ, & tamen infinitas non sequitur.

Ad quæstionem igitur dici potest distinguendo; quia aut potest intelligi primus terminus istius unionis, esse persona, aut essentia subsistens, communis tribus. Primo modo, non videtur quod una natura possit simul assumi a tribus personis; quia in omni dependentia essentiali unum dependens non dependet præcise nisi ad unum, quod totaliter terminat ejus dependentiam: in ista unione est dependentia essentialis unius naturæ: & una persona terminat totaliter eam: igitur non potest idem dependere hoc modo ad plures tales personas. Major probatur in omni dependentia causati ad causam; quia impossibilis est idem causatum habere plures causas totales in eodem genere causandi, a quibus dependeat. Sequeretur enim quod essentialiter dependeret ab illo, ut a causa, quo non existente nihilominus esset. Si enim habeat A. pro totali causa efficiente, & cum hoc B. similiter: A. sufficienter efficeret ipsum quocumque alio circumscripto; alias non esset ejus totalis causa: igitur effectus esset ab A. B. non existente; & ita non dependet a B. Consimiliter arguitur e converso de A. si B. ponitur causa ejus totalis: igitur si A. sit causa totalis, & B. similiter, utrumque est causa totalis & neutrum: ita videtur in omnibus dependentiis, etiam quæ non sunt causatorum ad causas, quod cum dependentia alicujus tretie totaliter terminata ad aliquid, ipsum non potest dependentia ejusdem rationis dependere ad aliud. Confirmatur hoc de accidente respectu plurium subjectorum primorum. Minor probatur, quia personalitas creata totaliter terminaret ipsam, & illa stante, non posset simul esse in alia persona creata, vel increata. Non mi-

nus enim terminat naturam, & dependentiam ejusdem, personalitas quæcunque personæ divinæ, quam terminaretur in se: igitur, &c. Objicitur contra ista, quia non videtur inconveniens plures relationes ejusdem rationis esse in eodem subjecto, sicut si idem album pluribus albis sit simile: igitur similiter in proposito non erit inconveniens pluribus dependentiis ejusdem rationis idem absolutum dependere ad plures personas, quod si ponantur dependentiæ illæ alterius rationis, magis habebitur propositum. Respondeo, sicut non omnis relatio unde relatio, est eadem fundamento, licet aliqua sit talis, quæ scilicet est prima in fundamento ad terminum, sine quo impossibile est, fundamentum esse aliquo modo, sicut dictum est *dist.* 1. *secundi* (*a*) de relationibus creaturæ ad Deum, ita nec unde relatio, repugnat sibi, quod plures ejusdem rationis sint in eodem: sed aliquibus specialibus relationibus repugnat: puta dependentiis essentialibus. Talis enim si est una ad terminum totaliter terminantem, non reliquint fundamentum dependens dependentia simili ad quodcumque aliud: quia tunc non esset dependentia terminata. Si vero intelligatur secundo modo, quod primus terminus unionis sit ipsa natura in tribus per se subsistens, videtur possibile, quod una natura assumatur a tribus, quasi mediante una essentia existente in tribus: sicut una albedo potest esse in tribus corporibus, si una superficies, in qua est, esset in eis. Quod autem ipsa essentia per se existens, posset esse terminus proximus illius unionis, videtur, quia ipsa nullum *esse* habet a persona, sed est prius naturaliter, quam sit in persona, & dat *esse* personæ. Est enim natura de se *hæc*, & per se subsistens, licet non incommunicabiliter. Videtur autem, quod incommunicabilitas non sit necessario ratio propria terminandi istam dependentiam, sed subsistentia singularis.

Ad argumenta principalia. Ad primum dico, quod si omnes tres agerent secundum ultimum potentiæ suæ ad assumptionem illius naturæ, non possent agere ad assumptionem ejus a tribus, qui essent tres termini trium assumptionum, sed ad assumptionem ejus ab aliqua una, quæ terminet, ita quod licet tres agant una, tamen terminat eam. Et cum quæris, a qua igitur sumetur? Dico, quod ab illa, ad quam tres uniunt eam active. Et si dicas, quod possunt simul agere quælibet persona ad uniendum eam sibi: nego, quia impossibile est, ut simul uniatur pluribus: quia impossibile est totaliter dependere dependentia ejusdem rationis ad plures personas, cum sit nata terminari ad unam personam, & ad incompossibilia non possunt personæ simul agere.

Ad secundum, & tertium simul dico, quod si una potentia obedientialis est in natura, qua potest uniri tribus, hoc est cuicumque trium disjunctim; illa una reducta est ad actum per hoc, quod Verbum eam sustentat. Si autem sint tres potentiæ. Concedo, quod si hoc, quod una reducta est ad actum, non reducitur alia, & potest reduci illa alia; sed non cum actu alterius potentiæ propter incompossibilitatem actuum,

a *Qu.* 4. & 5.

actuum, sicut potentia ad albedinem non potest reduci ad actum cum nigredine: & ita natura nunc personata a Verbo, si dimitteretur ab eo, posset assumi a Patre: sed stante actuali assumptione a Verbo, licet sit in potentia assumptionis a Patre, non potest tamen reduci ista potentia ad actum propter incompossibilitatem illius actus ad istum.

Ad quartum, nego assumptum de accidente & subjectis. Ad probationem dico, quod sunt duo *ubi*, & tamen ab uno loco circumscribente. Et cum dicit, quod unius loci erit una circumscriptio activa. Dico, quod si locus sit aliquid absolutum formaliter, in quo fundatur non actio, sed relatio illa, quæ signatur per modum actionis, ut circumscriptio actio, duæ circumscriptiones possunt fundari in eodem absoluto ad duo corpora circumscripta. Si autem locus dicat formaliter respectum ad locatum, & materialiter fundamentum, in quo fundatur iste respectus, tunc est unus locus propter unitatem materialis, sed duæ locationes formaliter, & utroque modo conmultiplicatur circumscriptio activa & passiva.

Ad primum in oppositum, potest dici, quod Anselm. loquitur, si primus terminus unionis sit persona, quo modo nunc natura est assumpta: quia sic tres personæ non possunt eandem naturam assumere.

Ad aliud: hoc concludit, quando suppositum increatum est primo, & proximus terminus unionis, non autem quando mediatus, quia tunc natura assumpta una potest esse in multis propter unitatem naturæ illius, cui primo unitur. Nec naturæ assumptæ de se, & immediate convenit esse in tribus, sed tantum per illam naturam infinitam, cui primo unitur. Et si hic arguitur, sicut arguitur contra primam opinionem, quod accidens existens in pluribus est illimitatum, sicut substantia existens in pluribus est illimitata. Dici potest, quod hoc verum est, quando accidens dat aliquem actum formalem illis, quorum est accidens. Ista autem natura assumpta, si primo uniatur essentiæ, nullum actum dat personis, sed tantum dependet ad essentiam, ut ad unum terminum primum: cui ut sic accidit esse tribus, sicut modo omnes creaturæ dependent dependentia causati ad causam ad tres personas, ut sunt unum in natura; nec propter illam dependentiam causati ad tres personas ponitur causatum illimitatum. Unde nec illa ratio multum valet contra primam opinionem, sed habet solvi; sicut hic: licet sit contra responsionem ibi dictam. Ad tertium dico, quod tunc non conveniret Filio sustentificare naturam inquantum distinguitur a Patre: sed inquantum hic Deus existens.

Ad argumenta pro prima opin. Licet individuatio posset esse sine personatione; non tamen sequitur, quod individuatio posset esse eadem, & una cum pluribus personalitatibus. Tunc enim posset hoc concludi de personalitatibus creatis, respectu quarum individuatio est prior naturaliter. Unde non quodcumque prius potest manere indistinctum cum distinctione cujuscumque posterioris, maxime quando distinctio posterioris concludit in priori aliquid sibi repugnans, si sit idem. Ad aliud dico, quod distinctio relativa, & si non causet

distinctionem absoluti fundantis relationem: potest tamen causare distinctionem absoluti sequentis naturaliter relationem, & dependentis ab ea: quia distinctio prioris sufficit ad causandum distinctionem posterioris. Ista autem natura absoluta assumpta non praecederet relationes sed sequeretur: & ideo secundum eas distingueretur. Exempla autem de anima in diversis partibus corporis, & uno corpore in diversis locis, non sunt ad propositum: quia non includitur ibi aliquid incompossibile animae informanti, vel corpori locato, sicut hic includitur.

Sed contra secundum membrum solutionis arguitur. Quaeritur enim ad quam unitatem esset assumptio in illo membro? non ad unitatem naturae, quia tunc esset eadem natura assumpta cum assumente; nec ad unitatem personae, quia persona non est terminus illius unionis per positum, sed essentia; igitur ad nullam unitatem esset assumptio. Respondeo & dico quod esset ad unitatem non identitatis, vel compositionis; sed unionis naturae hujus, ad illam: & ista unio esset specialis dependentia naturae, ad naturam, similis illi, quae nunc est naturae ad personam. Quando igitur dicis: Si esset ad unitatem naturae, igitur esset una natura assumens, & assumpta; dico, quod non est concedendum, quod sit ad unitatem naturae, sed tantum est ibi unio ad naturam, vel ad unitatem unionis naturae cum natura: quia cum dicitur unitas naturae, accipitur ibi, *unitas naturae* ex vi constructionis, pro unitate identitatis, vel compositionis: neutra est ibi: Non sic autem accipitur *unitas*, cum dicitur aliquid assumi in unitate personae; quia ibi ex vi constructionis accipitur *unitas* pro unitate unionis.

Contra. Sicut sequitur, persona est primus terminus unionis, ergo assumptum unitur in unitate personae, ita videtur sequi hoc: Natura est primus terminus unionis; igitur assumptum unitur in unitate naturae. Respondeo: licet prima consequentia teneat; quia idem significat consequens, quod antecedens ex vi constructionis unitatis cum ly *personae*; tamen secunda consequentia non tenet; quia antecedens significat naturam esse terminum unionis; sed consequens significat unitatem identitatis naturae ad naturam, vel compositionem ex natura, & natura. Unde propositio tacita in primo enthimemate vera est, haec videlicet, *Quod unitur personae, unitur ad unitatem*, vel *in unitate personae*; propositio autem tacita in secunda consequentia, falsa est, haec scilicet; *Quod unitur naturae, unitur ad unitatem*, vel *in unitate naturae*: nec est haec difficultas realis, sed tantum Grammaticalis. In se enim unitas personae non communicatur formaliter naturae assumptae, sed tantum ut terminus dependentiae: sicut nec unitas naturae communicatur formaliter naturae assumptae, si natura esset terminus unionis. Neque etiam ex persona assumente, & natura assumpta fit tertium compositum, sicut nec ex natura, & natura; sed tantum modus loquendi est alius, dicendo unitatem naturae, & unitatem personae, quia in primo modo loquendi notatur unitas identitatis, vel compositionis, in secundo

do non notatur nisi unio ad personam, ut ad terminum.

QUÆSTIO III.

Utrum una persona possit assumere plures naturas?

CIrca tertium arguitur quod non: quia aut esset unus homo, aut plures. Non unus homo, quia non una natura tantum. Non plures, quia non plura supposita. Prima consequentia probatur per oppositum, quia tres personæ sunt unus Deus. Secunda probatur per hoc, quod habens plures scientias propter unitatem suppositi, est unus sciens.

Præterea. Natura habet numerationem, & unitatem a supposito, quia natura, ut abstracta ab individuis, non numeratur: igitur si unum suppositum, & una natura. Contra: alia natura potuit assumi, illa non assumpta: igitur & modo potest. Probatio consequentiæ, quia nec potentia alterius naturæ est reducta ad actum per hoc, quod hæc est assumpta; nec relatio ex parte Verbi assumentis habet istam naturam adæquatam sibi in ratione terminati dependentis ad terminans independens. Quia etsi unum causatum non posset dependere totaliter ad plures causas totales; tamen bene potest una causa totaliter terminare dependentias multorum causatorum; igitur, &c.

Respondeo, cum aliqua natura posset habere dependentiam ejusdem rationis cum ista, & etiam simul cum ista, quia non est repugnantia respectu naturarum. Actualis enim dependentia unius naturæ non repugnat dependentiæ alterius naturæ; nec est repugnantia ex parte Verbi, quia per hoc non ponerentur in eo nisi plures relationes rationis, vel nulla relatio rationis, sed tantum, quod ipsum terminet plures relationes reales ad ipsum. Hoc autem non est impossibile: sicut tota Trinitas terminat omnes relationes reales creaturarum. Nulla est igitur causa impossibilitatis vel incompossibilitatis assumptionis alterius naturæ, etiam ista natura manente unita.

Ad primum argumentum dicitur, (*a*) quod nec esset unus homo, nec plures. Sed contra: *unum*, & *multa* sunt opposita immediate dividentia ens: igitur a simili circa hoc, ens quod est homo, unum, vel alterum est immediate verum; ut si est homo, necesse est, quod sit unus homo, vel plures, aliter non esset homo. Probatur etiam hoc per unum, & non unum, quæ circa quodcumque includunt contradictionem, & non unum in ente est multa necessario. Aliter dicitur, quod esset unus homo ab unitate suppositi, sicut unus sciens, licet sciret plures scientias. Sed contra hoc est, quia tunc propter plurificationem suppositorum deberet plurificari tale concretum, & natura: & ita plures personæ divinæ essent plures Dii. Ideo dico tertio modo, sicut dictum est *dist. 12. prim. lib.* quod Pater, & Filius sunt

a *Ad arg. 1. Ric. de Media Villa l. 3. d. 1. a. 1. q. 5. D. Thom. 3. p. sum. q. 3. a. 7. in solut. 2. argum.*

sunt unus spirator, non tamen unus spirans, sed duo spirantes; quare ibi.

Contra: (a) *Sicut esse hominem, est esse personam; ergo esse plures homines, est esse plures personas. Responsionem quaero* in duodecima Distinctione primi, *in illa diffinitione grammaticali de ly spirans, & spirator.*

Ad aliud dico, quod sicut singularitas praecedit rationem suppositi: ita potest pluralitas naturarum stare in eodem supposito.

QUÆSTIO IV.

Utrum suppositum creatum possit sustentare hypostatice aliam naturam creatam?

Circa quartam arguitur, quod sic. Quia major est proportio illius naturae creatae ad suppositum creatum, quam ad suppositum increatum: tum, quia hic utrumque finitum, ibi alterum infinitum, alterum finitum; tum, quia hic persona est absoluta, & ita similis illi personae, quae nata esset esse hujus naturae; persona divina est relativa. Igitur si persona relativa potest sustentare aliam naturam, quam suam, vel multas naturas creatas, ita multo magis hic.

Praeterea. Omnem perfectionem limitatam potest Deus dare creaturae, quae non repugnat sibi, sed suppositum unius naturae posse sustentare aliam naturam creatam non ponit infinitatem in eo; igitur nec repugnantiam. Minor probatur, quia illud suppositum, & illa natura sunt finita, & finitum additum finito non facit infinitum.

Praeterea. Superius continet inferius in natura finita: igitur perfectio superioris continet perfectionem naturae inferioris: igitur potest supplere vicem suppositi inferioris. Contra, natura creata, & suppositum creatum sunt adaequate proportionabilia: igitur neutrum excedit alterum: igitur sicut natura non potest esse eadem plurium suppositorum, sic nec e converso.

Respondeo, sustentare naturam potest accipi dupliciter, effective, & formaliter, sive terminative. Primo Trinitas sustentificat naturam humanam in Christo, idest, facit eam sustentificatam. Secundo modo solum Verbum sustentificat unionem naturae creatae ad ipsum. Primo modo dico, quod suppositum creatum non potest sustentificare aliquam aliam naturam a sua, quia natura alia ad talem unionem cum ipso, non est in potentia, nisi tantum obedientiali, quia aliter esset violenter sub proprio supposito, sicut grave sursum. Potentia obedientialis (b) in creatura respicit efficientiam primi efficientis, non aliam potentiam activam. Secundo modo dicitur, quod non potest sustentificare: quia non est illimitatum suppositum, & ideo non

a *Addit.* b *Varro. lib. 3. d. 1. q. 2.*

non continet in se perfectionem alterius suppositi creati: continere enim eminenter totam perfectionem suppositi creati, non convenit nisi infinito: quia licet finitum unum sit eminentius altero, non tamen unum continet totam perfectionem alterius; quia entia ordinata essentialiter tantum distingui videntur per negationem, quia inferius deficere a superiori.

Contra: (a) *Terminare dependentiam causati ad causam, est majoris perfectionis, quam ista, quæ convenit Deo, & illa potest sine illimitatione ejus competere creaturæ, ut substantiæ respectu accidentis.*

Sed ista ratio non videtur concludere, quia Verbum non est infinitum secundum rationem personalitatis suæ, secundum quam sustentat naturam assumptam: igitur non requiritur illimitatio, vel infinitas in illo supposito, quod sic sustentificat. Assumptum patet quia tunc aliqua perfectio infinita formaliter deesset Patri, quæ est in Filio. Alia ratio apponitur, quod solus Deus potest illabi creaturæ illapsu generali: Ergo & isto illapsu speciali. Sed ista ratio non concludit, quia illapsus generalis includit in se primitatem causæ efficientis in illabente, non sic autem ista sustentatio naturæ a supposito. Patet in exemplo, cui est hæc sustentatio maxime similis, accidentis, videlicet a subjecto, quia etsi subjectum sustentet proprium accidens, non tamen habet primitatem efficientiæ respectu ejus, nec aliquam causalitatem inquantum præcise sustentificat illud.

Potest ergo dici, quod vel duæ naturæ creatæ non sunt unibiles in eodem supposito, nisi altera sit actus, & altera potentia: & tunc non remanet utraque natura in se inconfusa cum reliqua; quod tamen pertinet ad istam unionem, scilicet, quod natura proprii suppositi assumentis ita remaneat in se non confusa alteri, sicut si naturæ extraneæ non esset unita. Vel dici potest, quod oportet, quod suppositum, cui fit ista unio, sit simpliciter independens, quia ista dependentia non terminatur ad unum suppositum, mediante altero; non est enim ordo essentialis in ista dependentia, qualis est in ordine causati ad causam. Vel potest dici tertio modo, quod omnes naturæ substantiales creatæ directe de prædicamento Substantiæ sunt simpliciter incompossibiles in eodem supposito; ita quod altera istarum sit naturalis illi supposito, quia tunc per se conveniret illi, & per consequens nec per se, nec per accidens ei poterit altera inesse: non sic autem sunt incompossibiles duæ naturæ creatæ, si comparentur ad suppositum divinum, cui ambæ sunt accidentales, & adventitiæ, quia neutra convenit ei per se.

Sed primum istorum, scilicet, quod nullæ duæ naturæ possunt uniri in tertio, difficile est probare. Secundum etiam, scilicet, quod terminans dependentiam oporteat esse independens, non videtur verum, quia dependentiam aliquam terminat aliquid, ut subjectum

a *Addit.*

ctum dependentiam accidentis, quod tamen non est omnino independens. Tertium non videtur probabile, quia si sit formalis repugnantia naturarum creatarum in eodem supposito; ita non videtur posse eidem competere simul per accidens, sicut nec simul per se. Sicut enim non potest idem per se esse album, & per se nigrum; ita nec per accidens album, & per accidens nigrum. Sicut enim nullus idem color potest esse albedo, & nigredo simul; sic nec idem corpus potest esse album, & nigrum simul, quia quæ formaliter ex se esse simul repugnant, in quolibet repugnabunt simul esse. Si igitur nulla inveniatur ratio impossibilitatis, quare suppositum creatum non possit sustentare naturam sibi extraneam, Deo tamen efficiente illam dependentiam in natura sic unita, & sustentata, & in supposito alterius naturæ, non videtur ponendum hoc esse impossibile absque omni ratione.

Si tenetur pars negativa. Ad primum argumentum dico, quod proportio convenientiæ non requiritur ad istam unionem, sed proportio naturæ dependentis, & suppositi indipendentis: qualis forte non est in natura creata ad suppositum creatum alterius naturæ, sed solum ad suppositum increatum. Et ad confirmationem illam de absoluto dico; quod absolutio non facit sustentificationem: sed tantum quod ipsa persona sit independens non nata esse actus, vel potentia respectu alterius unibilis. Ad aliud dico, quod etsi utrumque oppositorum sit limitatum, tamen non possunt simul ambo esse in eodem, quia licet hoc non concludat in eis formaliter illimitationem, ponit tamen incompossibilitatem: ita in proposito una natura existente in supposito per se repugnat alii esse in eodem per accidens, propter incompossibilitatem earum in eodem.

Ad tertium dico, quod non omne superius contineat totam perfectionem inferioris. Si tamen teneatur alia pars. Ad argumentum in oppositum potest dici, quod non est ibi ita præcisa proportio, quin suppositum creatum possit terminare dependentiam alterius naturæ; non tamen potest simul dependere ad plura supposita terminantia: quia universaliter in dependentiis causæ, & causati, licet una causa possit terminare dependentias plurium causatorum, non tamen plures causæ in eodem genere, & ordine causæ possunt terminare dependentiam unius causati, quia pluralitas priorum arguit pluralitatem posteriorum, non e converso.

QUÆSTIO V.

Utrum ratio formalis terminandi istam unionem sit proprietas relativa?

Circa quintum, quod præsupponit possibilitatem incarnationis, & quærit de facto, scilicet de termino formali incarnationis. Utrum scilicet formalis ratio terminandi unionem naturæ humanæ ad Verbum sit proprietas ejus relativa? Arguitur quod non, dupliciter.

citer. Primo, quod nulla proprietas personalis, sed essentia terminat, quia per illam rationem convenit Verbo terminare unionem, per quam convenit sibi continere perfectionem suppositi creati, & per quam natura creata est in potentia obedientiali ad Verbum. Istæ enim assignantur esse rationes possibilitatis incarnationis ex parte assumentis, & naturæ assumptæ: sed ista conveniunt Verbo per essentiam, non per aliquam rationem personalem, quæ non est formaliter infinita: & ideo, non continet formaliter perfectionem omnis suppositi. Similiter potentia obedientialis in creatura respicit omnipotentiam facientis, quæ non est proprietas personalis, sed essentialis. Præterea. Assumens communicat *esse* naturæ assumptæ; sed *esse* in divinis est essentiale: igitur aliquod essentiale, quod præcise est ratio essendi, est Verbo ratio terminandi.

Præterea. Quod non proprietas Verbi relativa, quia eo Verbum terminat formaliter unionem (si persona est primus terminus unionis) quo Verbum formaliter est hæc persona; sed non proprietate relativa est hæc persona. Probo per illas rationes, quæ adductæ sunt *dist. 26. primi lib.* pro illa opinion. quære ibi.

Contra. Persona una assumit, & non alia: igitur per illud, quo est hæc persona distincta, & determinata; sed hoc tantum est proprietas relativa, secundum Anselm. *de processione Spiritus sancti*, ubi volens ostendere Spiritum sanctum esse de Filio, arguit per divisionem. Aut enim Spiritus sanctus est de Patre, quia de Deo, idest de Patre ratione essentiæ, qua est Deus, vel ratione relationis, qua est Patris. Si ista est divisio immediata, habetur propositum, quia nihil habetur in persona divina nisi proprietas suppositi, & communis essentia, si divisio est mediata; tunc ad destructionem unius membri, interendo aliud facit fallaciam consequentis. Si dicatur, quod sicut per unum membrum, scilicet per hoc, quod est esse de uno Deo, intelligit aliquid commune tribus personis, puta vim spirativam, quæ fuit proprietas ignota in toto tempore, sicut communiter exponunt eum Doctores; ita per aliud, scilicet per relationem intelligit ipse id, quod est proprium personæ Patris, sive sit relativum, sive absolutum; & ita, si ponatur proprietas absoluta, non intelligitur per illud membrum *de essentia Patris*. Spir. sanct. spirari de absoluto proprio Patris, si quod sit, sicut nec de proprietate Patris.

Contra Augustin. 7. *de Trinitate cap. 9.* sub essentia ponit quidquid est ad se, sive sit essentiale commune tribus, sive personale. Patet enim ibi, quod eodem modo dicitur aliquid persona, & Deus; licet *persona* accipiatur pro prima substantia, non autem *eo est Deus, quo Pater*, secundum eum, *sed alio est Deus, & Pater*: igitur non intelligitur personale, si sit absolutum sub relatione personæ; sed magis sub ipso communi, quod est ad se. Præterea (*a*). Si aliquo absoluto constituatur persona Verbi; ergo ratio Arii est demonstra-

a *Vide* 5. *Trin. c.* 3. 5. 6.

stratio. Cum enim arguit, quod ingenitum esse est unum, & genitum esse est aliud; si utrumque dicitur secundum substantiam: igitur persona prima est alia secundum substantiam a secunda. Conclusio tunc necessario sequitur, si persona ponatur esse absoluta, Illa enim constituit substantiam, & non relationem, vel relativum, & ita illud, quod est aliud secundum istam proprietatem, est aliud secundum substantiam. Ingenitum autem est aliud secundum proprietatem: igitur, & secundum substantiam. Si dicatur quod ratio Arrii est sophistica dupliciter. Tum, quia commutatur *ad aliquid* in *quid* arguendo: ingenitum esse est aliud a genito, vel hoc est aliud inquantum ingenitum ergo est aliud secundum substantiam (*a*) Commutatur enim *ad aliquid* in *quid*: quod ostendit Augustin. quia *ingenitum* dicit formaliter *ad aliquid* licet negative: Tum, quia si non accipiatur *ingenitum* pro ipsa proprietate, quam significat, sed pro illa proprietate absoluta, quæ substernitur, si ponatur: dicatur. A. & arguitur. Ingenitum est aliud a genito personaliter: igitur est aliud ab eo secundum substantiam: est iterum figura dictionis commutando *hoc aliquid* in *quid*. In præmissa enim intelligitur *substantia* pro substantia prima; in consequente infertur pro substantia secunda, sive pro quidditate, quia ita intellexit Arrius: dixit enim ipse, quod Filius Dei est creatura pura, & habet aliam substantiam, & aliam naturam a Patre, & ibi obviat sibi Aug. 5. *Trin. c. 6.* quod si est aliud secundum substantiam, non intelligitur nisi de substantia secunda, quæ est quidditas, & hoc modo tam Aug. quam illi hæretici, contra quos loquitur, accipiunt substantiam; & ideo ex alietate suppositi, quod est substantia prima, inferre, quod est aliud secundum substantiam, sicut ipsi loquuntur, est commutare *hoc aliquid*, in *quid*. Si altero, inquam, istorum modorum, respondeatur ad rationem Arrii, quod sit sophistica. Contra. Substantia prima ex maxime substantia: igitur si persona constituatur per absolutum, per illud erit maxime substantia, & ita si secundum hoc sit aliud, erit maxime aliud secundum substantiam.

Præterea. Ad istam conclusionem sunt aliquæ rationes tactæ *d. 26. primi lib.* Pro parte ista, quod relationes constituunt personas.

In ista quæstione sunt duo articuli. Primus, quæ sit proprietas constituens, personam: secundus, an ista sit ratio terminandi istam unionem. De primo tactum est in primo lib. dist. prædicta (*b*). Quantum ad alium articulum principalem quæstionis, scilicet de ratione formali terminandi istam unionem, qui diceret istam esse propter continentiam perfectionis realitatis suppositi creati in ipso assumente, & propter potentiam obedientialem in natura assumpta, haberet dicere, quod essentia esset propria ratio terminandi istam unionem: sicut argutum fuit *dist. ista. q. 1.* sed illud suppositum videtur esse falsum, quia ista dependentia est alterius rationis ab omni dependentia causati ad causam. Continentia autem virtualis, quæ est in termino,

a 5. *de Tri. cap. 6.* b *Var. l. 3 d. 1. q. 1. & 2.*

no, & potentia obedientialis in dependente, vel contento, pertinet ad dependentiam causati ad causam. Unde propter istas rationes non posui *in prima quæst.*, Verbum posse terminare illam dependentiam; sed propter subsistentiam independentem. Dico ergo, quod essentia non est formalis ratio terminandi istam unionem, sed proprietas personalis. Quod probo sic: In quocunque supposito est ratio formalis terminandi istam unionem, ipsum terminat eam; Pater, in quo est essentia divina, non terminat eam: igitur, &c Probatio majoris, suppositum non terminat, nisi quia habet rationem formalem terminandi; sicut non creat nisi quia convenit ei formaliter ratio creandi, & propter hoc in quocunque est ratio formalis creandi proxima, creat, unde necesse est tres personas simul creare. Dicetur forte, quod proprietas est ratio terminandi, ut sine qua non. Contra hoc. In quocunque est formalis ratio agendi, & prius natura, quam actio ejus sit elicita actu. vel terminus productus, illud est ei ratio, & principium agendi. Si autem posterius habet, non agit illo formaliter; similiter nec si simul natura cum termino habeatur, quia tunc Filius generaret se, (Et intelligitur quod sicut ratio formalis formaliter terminat, sic suppositum suppositive; si actu, actu; si aptitudine, aptitudine; si potentia, potentia, sic intelligit conclusio.) Sicut frequenter declaratum est *in* 1. *lib.* (*a*) quomodo Pater, & Filius spirent Spiritum sanctum, quia habent vim spirativam, & uterque prius origine, quam Spiritus sanctus spiretur, & propter hoc etiam tres personæ creant; ita quod potentia creandi est cuilibet ratio creandi, quia quilibet habet eam prius naturaliter, quam creatura producatur: igitur a simili, illud, quod est ratio terminandi istam unionem, erit habenti prius ratio terminandi, & est præcisa. Prius enim, quia terminus unionis, & maxime istius, quæ est dependentia, non est simul natura cum unione; immo nec cum fundamento, si prius naturaliter habeatur, quam ipsa unio terminetur: sed certum est, quod ipsa natura habetur a tribus naturaliter prius, quam ista unio facta sit: igitur, &c. Aliter potest responderi ad rationem, quod tres personæ alio, & alio modo habent essentiam, & propter istum alium modum habendi eam, una potest terminare; ita, quod essentia sit sibi ratio terminandi, & non alii. Contra hoc dupliciter potest argui. Primo sic: Quia si ista unio sit realis, habet terminum realem, & sub ratione reali: igitur relatio rationis non est formalis ratio terminandi unionem. Iste autem modus habendi essentiam, est tantum relatio rationis in ipsa essentia, quia alias essentia realiter referretur ad se, vel ad personam: igitur essentia, ut sic habita, non est formalis ratio terminandi eam, ita quod sic haberi sit proxima ratio terminandi eam. Secundo, quia non est distinctio in modo habendi essentiam, nisi pertinens ad originem; sed propter istam non terminat unionem una persona, & non alia; quia ista

a *Dist.* 12.

ista distinctio esset eadem, si Pater fuisset incarnatus, & non Filius: & tamen tunc non terminasset Filius sicut modo: igitur propter illam distinctionem, quæ necessaria est, non est essentia ratio terminandi uni, & non alii, quod terminare est contingens.

Ad argumenta. Ad primum, patet quod illa major est falsa, nec illæ sunt rationes ad probandum possibilitatem incarnationis. Ad aliud dico, quod communicare sic *esse* non est idem, quod *esse* divinum informare formaliter naturam humanam; nec etiam effective communicare, quod scilicet persona assumens effective det aliquod *esse* naturæ assumptæ, ex hoc, quod assumens est; sed istud communicare est terminare dependentiam existentiæ actualis naturæ assumptæ, & hoc non est, quod existentia realis naturæ assumentis sit ratio terminandi, sed subsistentia, idest, incommunicabilis existentia. Ad formam tunc concedo, quod communicat *esse*, hoc est, existentiam suam incommunicabilem, ut existentia incommunicabilis non ex alio, puta ex natura, est ratio terminandi dependentiam naturæ assumptæ. Ad aliud concedo majorem, & minor negatur secundum communem opinionem tenendo personas esse relativas. Et ad probationes illas dictum est *distinct. 26. primi libri*.

DISTINCTIO II.

CIRCA Distinctionem secundam in qua Magister agit de modo assumendi naturam, quæruntur tria. Primo: Utrum naturam humanam uniri Deo hypostatice, & tamen non frui; includat contradictionem? Secundo: Utrum fuerit alibi aliquod medium congruitatis, & includat utrumque medium, scilicet intrinsecum, ut animam; & extrinsecum, ut gratiam, quæro: Utrum Verbum primo, & immediate assumpserit totam naturam humanam? Tertio: Utrum Incarnationem præcesserit corporis organizatio?

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum naturam humanam uniri Deo hypostatice, non tamen frui includat contradictionem?

CIrca primum arguitur, quod sic, quia aut illa natura nata est frui, aut non. Primo modo non potest non frui. Probatio, tum quia hæc unio major est unione, quæ est per habitum gloriæ; quia secundum August. 13. de Trinitate cap. 19. *In rebus per tempus ortis illa summa gratia, &c.* Sed contradictio est naturam unitam per habitum gloriæ non frui: ergo multo magis de ista. Confirmatur per Aug. 13. *de Trinitate cap.* 9. Ubi arguit per locum a minori, si Filius Dei naturalis factus est Filius hominis: igitur magis credibile est, quod Filius hominis naturalis sit gratia Filius Dei. Si autem consequentia tenet universaliter a minori; igitur in Cristo, posito antecedente, necessario ponitur consequens; & per consequens, quod

quod necessario fruatur . Tum , quia si talis natura non necessario frueretur , posset peccare , & ita Deus diceretur peccare , & damnari per consequens . Confirmatur ista probatio per Anselm. 2. *Cur Deus homo* . c.10. Si primus homo erat peccabilis , quia non erat Deus : igitur ex ista unione secundus homo , ex qua erat Deus , erat impeccabilis , sed non erat impeccabilis , nisi quia beatus: igitur,&c. Secundum membrum divisionis includit contradictionem ; scilicet , quod aliqua natura non nata frui possit ei uniri hypostaticæ ; tum , quia tunc natura non personabilis personaretur . Natura enim , quæ unitur personæ in unitate suppositi , personatur ; natura non nata frui , non est personabilis . Tum secundo , quia tunc esset communicatio idiomatum , & sic Deus diceretur esse lapis , vel Ignis . Immo videtur esse perfectior communicatio idiomatum tunc , quam modo , cum quælibet pars lapidis sit lapis , quidquid est Dei est Deus; non ita est de homine : igitur , &c. Contra , in triduo immediate uniebatur caro Verbo , & tamen non fruebatur : quidquid autem Verbum potuit conservare sibi unitum immediate , potuit immediate assumere .

In ista quæstione sunt duo articuli ; (*a*)primus de natura nata frui, an ista posset non frui ; & secundus , an natura non nata frui , possit assumi . Et dicitur ad utrumque , quod non .

Ratio ad primum articulum ponitur talis : fruitio completur in hoc , quod objectum fruibile præsens immutat intellectum ad actum videndi , & per hoc erit præsens voluntati alliciens illam , ut necessario fruatur fine præsente . Sed per istam unionem est necessario ista immutatio intellectus : igitur & ipsa fruitio voluntatis est necessario consequens istam immutationem . Probatio minoris . Si oculus posset videre lucem inexistentem sibi , ad præsentiam lucis : necessario sequeretur , quod ipsa esset præsens , ut immutans oculum ad videndum . Intellectus autem potest videre aliquid præsens in se : igitur cum per unionem istam lux increata sit præsens intellectui in se , erit necessario præsens, ut immutans intellectum ad intelligendum . Confirmatur per Augustin. *ubi supra* : ubi arguit per locum a minori de duplici unione . Præterea . Potentiæ fundantur in essentia animæ , non e converso : igitur essentialior est ordo , ut illud , quod est in essentia , redundet in potentias , quam e converso , sed beatitudo non potest esse in potentiis , nisi necessario redundet in essentiam : igitur non potest esse in essentia, nisi redundet in potentias : sed per illapsum specialem essentia animæ beatificatur , quantum est beatificabilis , quia fit unum aliquid cum Deo : igitur , &c. Confirmatur , quia beatitudo prius est in essentia , quam in potentiis : est enim prius in supremo naturæ beatificabilis : essentia autem magis habet rationem supremi , respectu potentiarum , quam e converso : sed in essentia non potest poni beatitudo , nisi quidam illapsus specialis objecti fruibilis ; iste autem illapsus , qui est in unione , est supremus :

a Henric. quodl. 6, q. 6.

& ideo per hunc natura summe elevatur.

Modus declarandi primam rationem est talis; quia habitus intellectualis: aliquando est necessarius ut repræsentet objectum sicut in Angelis: aliquando antem est facilitans ipsam potentiam, ut facilius possit in ipsum sicut in nobis: habitus autem gloriæ non ponitur in ista unione propter primum: quia per nihil formaliter informans naturam, est Deus sibi præsens, ut objectum fruibile: sed tantum se repræsentat voluntarie potentiæ potenti frui immediate, ut objectum fruibile: ergo habitus ille requiritur propter facilitatem, vel propter aliquam elevationem potentiæ, ut ipsa possit faciliter immutari a tali objecto: etiam sine tali habitu absolute potest a tali objecto immutari, quia potentia naturæ assumptæ est, summe inclinata; & elevata, & proportionata objecto fruibili: nam hujusmodi potantia naturæ assumptæ per unionem elevata est ad *esse* supernaturale, ideo ipsa potentia est sufficienter elevata ad operationem supernaturalem, supplet igitur ista unio ad Verbum: quantum ad fruitionem, quidquid habitus gloriæ posset facere in aliis.

Contra istam opinionem. Et primo. contra conclusionem in se, arguo sic. Prius ex ratione prioris potest esse sine posteriori absque contradictione, & hoc quando nulla est necessaria connexio. Ista necessaria connexio potest esse; vel propter identitatem realem, sicut subjectum, & propria passio, vel propter simultatem naturæ, ut in correlativis. Aliter non salvaretur proprioritas unius ad aliud. Patet ex diffinitione ejus (*a*). Sed natura personabilis prius naturaliter personatur, quam operetur, & hoc quando personatur in se: quia operatio est suppositi præexistentis, & in natura intellectuali est persona. Igitur quando personatur in alio, prius naturaliter personatur in eo, quam operetur. Ista consequentia ultima probatur, quia natura in eodem instanti naturæ, in quo personaretur in se, si sibi dimitteretur, in eodem personatur in persona assumente: ergo non est contradictio, naturam istam personari in persona divina, & tamen non operari in fruendo. Præterea. Rationem positionis duco ad oppositum. Primo, quia natura nulla necessario fruitur isto objecto, nisi quæ necessario immutatur ab eo, ut præsente; sed ista anima non necessario immutatur ab eo: tum quia nec ad actum intelligendi, quia objectum istud non necessario immutat aliquem intellectum nisi divinum. Nihil enim extra causat nisi voluntarie, & contingenter. Tum, quia nec ad actum fruendi, quia voluntas ex puris naturalibus non necessario fruitur fine, sicut ostensum est *distinct. prima primi*: igitur ipsa non necessario fruetur fine, nisi aliquid addatur suæ naturæ, per quod sit necessitas ad fruendum. Sed nihil hic ponitur superadditum formaliter in voluntate per istam unionem, sed tantum ponitur quædam dependentia ad Verbum: igitur, &c. Præterea. Quod hic negatur necessitas habitus; improbatur; quia, sicut tactum est *distinct. 17. primi*, potissima ratio ponendi charitatem

a 5. *Met.*

tem creatam, est, ut actus diligendi Deum sit in potestate voluntatis. Nullum enim agens habet in potestate sua actum nisi in potestate ejus sit totum illud, quod necessario requiritur ex parte ejus ad talem actum. Volũtas autem creata ex puris naturalibus non habet in potestate sua actum diligendi bonum increatum meritorie, ut actus sit acceptus Deo: & ideo necesse est ipsam habere ejus illud, aliud, quod requiritur ad agendum, ut possit Deum per illud meritorie diligere: fruitio autem multo magis excedit naturam voluntatis humanæ, quam actus meritorius, quia fruitio est actus, vel forma supernaturalis magis, quam actus meritorius: igitur fruitio non erit in potestate voluntatis humanæ, nisi ipsa habeat aliquam formam supernaturalem, qua possit uti ad istum actum eliciendum. Voluntas autem humana assumpta a Verbo est voluntas naturæ humanæ univoce cum nostra: igitur ipsa non potest frui sine charitate. Et si obiiciatur, quod quidquid Deus potest per causam efficientem mediam, potest per se: habitus autem iste, qui ponitur respectu fruitionis tantum, est causa efficiens, quia nulla alia causa. Patet discurrendo per causas: igitur Deus potest per se sive quacumque alia causa media, causare fruitionem in anima. Concedo conclusionem, sicut dicetur *dist.* 13. *hujus*: scilicet, quod fruitio potest immediate causari a Deo in anima: sed tunc respectu fruitionis voluntas non habet rationem causæ activæ, quia non habet ex se quo agit, & ita non diceretur illa anima frui formaliter elicitive, sicut aliæ animæ dicuntur frui: quod videtur inconveniens. Similiter istud dictum non arguit, neque evitaret necessitatem fruitionis, quia secundum hoc voluntas se haberet tantum passive respectu fruitionis, & hoc ex potentia contradictionis ad ipsam: necessitas autem non accipitur ex parte illius, quod est in potentia contradictionis ad aliquid, ergo oporteret necessitatem hujus fruitionis attribuere Deo, sed ipse non necessario causat eam; sicut nec aliquid extra se: igitur. Et si dicas, quod immo, quia præsupposita immutatione, intellectus necessario causat istud, ut concomitans; Hoc improbatum est *dist.* 1. *primi*, quia cum intellectio, vel visio, & fruitio sint duo absoluta, non est contradictio prius causari sine posteriori. Præterea. Si concederetur animam Christi posse sic se habere ad fruitionem sine habitu, sicut aliam animam cum habitu; videtur omnino superfluum in Christo ponere habitus infusos, qui tamen ab omnibus ponuntur *dist.* 13. & 14. quod est inconveniens. Præterea. Ex vi unionis solum Verbum est præsens animæ assumptæ, & hoc secundum *esse* personale; igitur si ex tali unione sit idem præsens in ratione objecti immutantis, non plus habetur, nisi quod ex vi unionis solum Verbum immutet intellectum creatum, & non tota Trinitas, quod est falsum: quia opera Trinitatis sunt indivisa in comparatione ad extra. Si dicas, quod eadem est ratio videndi tres personas, & unam, quia qui videt unam, necessario videt omnes. Ostensum est *d.* 1. *primi*, quod hoc non est necessarium.

Ad secundum articulum principalem dicitur quod non, propter

illam rationem: quia sicut Deus se habet ad omnem creaturam in illapsu generali quantum ad *esse*, & *operari*: ita videtur se habere ad hanc naturam (*a*) in illapsu speciali, quantum ad hanc operationem, & hoc *esse*: sed primo modo nulli potest illabi ad *esse*, nisi cui illabitur ad operationem, secundum Philosophum quarto *Meteo.* in fine; quia unumquodque est tale, cum potest agere: cum autem non potest agere, non est tale: igitur non potest illabi isti naturæ illapsu speciali quantum ad *esse*, nisi possit ei illabi quantum ad operationem specialem. Operatio specialis respiciens objectum supernaturale, est operatio videndi, & fruendi, quæ nullo modo competunt naturæ non natæ frui, ut naturæ irrationali: igitur, &c.

Contra istud: natura intellectualis est assumptibilis: quia non habet in se entitatem positivam repugnantem dependentiæ isti speciali ad Verbum sive communicationi ejus Verbo, ut natura communicatur supposito: quidquid autem est communicabile, sic est assumptibile, & quod non habet unde repugnet sibi talis communicatio, non habet unde repugnet sibi dependere, & assumi à Verbo: sed natura non intellectualis non habet perfectiorem rationem suppositi, quam natura intellectualis: igitur & natura non intellectualis non habet aliquam entitatem positivam, per quam repugnet sibi dependere dependentia illa prædicta: igitur & ipsa ex parte sui est assumptibilis, & Verbum videtur ex parte suæ posse istam dependentiam terminare, cum sit independens in ratione suppositi: & ita potest terminare dependentiam hypostaticam. Hic diceretur, quod licet natura lapidis possit dependere hypostatice, non tamen ad personam ut ad terminum, quia persona non terminat dependentiam naturæ nisi personabilis. Hoc excludendo dico, quod licet naturæ dependentes sint alterius rationis, & ita dependentiæ earum, inquantum a fundamento possunt habere distinctionem, sunt aliquo modo alterius rationis: tamen idem terminus, & secundum eandem rationem ex parte ejus potest esse omnium istarum dependentiarum. Similiter si natura Angelica assumeretur, ipsa esset alterius rationis a natura humana, & sic esset alia, & alia dependentia hujus naturæ, & illius: & tamen utraque posset dependere ad eundem terminum, ut ad personam Verbi. Sed diceretur, quod utraque est personabilis, licet habeant entitatem, vel dependentiam alterius rationis: & ideo utraque potest uniri personæ; non sic natura non personabilis.

Contra istud, si Verbum esset hypostasis independens, & non persona, posset terminare dependentiam naturæ non personabilis. Igitur cum nihil tollatur ab ipso, quod per se faciat ad rationem terminandi dependentiam alterius, per hoc, quod est persona, adhuc poterit terminare. Nec tamen sequitur, quod natura assumpta lapidis personaretur quia personari non tantum dicit uniri, sed sic uniri, ita quod ille modus respicit fundamentum unitum, sive assumptum, sive iste modus

a *Henr. quodl.* 13. *quæst.* 5. *T. cap. ult. Idem* 7. *Phys.* 2. *de ani.* & 1. *Met.*

modus sit intrinsecus illi unioni, sive materialiter se habeat ad illam. Posset enim bene poni, quod relatio haberet aliquem modum intrinsecum causatum tamen a fundamento: quod si iste modus superadditus, per hoc, quod est *esse personabile*, non sit intrinsecus relationi, tamen, ut unio significatur per hoc nomen *personatio*, necessario connotatur ille modus. Est autem modus iste, quod fundamentum natum esset in se personari, si non assumeretur ab alio: etsi ergo natura humana, & lapidis conveniant in ratione dependentiæ ad hypostasim; tamen quia non conveniunt in ratione talis modi dependentiæ; ideo non possent ambæ personari. Aliqui tamen dicunt, quod hoc est propter distinctionem hypostasis, & personæ in Verbo, quod sibi potest aliquid uniri in ratione hypostasis: ut lapis (*a*): & tamen in ratione personæ. Contra, sicut dictum est *d.* 8. 1. *libri* in Deo non est ordo aliquarum realitatum, quarum una contrahat aliam: quia tunc non esset perfecte simplex (*b*). Et ista est ratio quare Deus non est in genere: igitur non est in eo aliqua realitas, a qua sit hypostasis determinabilis a realitate, a qua est persona; immo nulla omnino alia, & alia est realitas, secundum distinctionem ex parte rei, a qua sit hypostasis, & persona. Omnis autem unio realis est ad terminum realem, & secundum quod realis. Non igitur potest esse unio realis ad hypostasim, & non ad personam, cum nulla sit ibi distinctio realis: & ideo non dico naturam illam irrationalem non personari, & naturam nostram personari propter aliquam distinctionem realem hypostasis, & personæ in termino dependentiæ; sed propter distinctionem realem relationum per modos, quos habent a fundamentis, vel saltem quos causant fundamenta.

Ad quæstionem igitur, quantum ad primum articulum concedo, quod non includit contradictionem naturam natam frui, uniri Verbo hypostatice, & non frui eo, & hoc si ponatur posse assumi sine habitu creato, sicut ponit opinio improbata. Si autem poneretur, quod necessario ad hoc, quod assumeretur, oporteret quod haberet actu habitum gloriæ, hujusmodi necessitatem non video propter rationem positam contra opinionem prædictam.

Quantum etiam ad secundum articulum, concedo rationem factam contra opinionem, quia natura creata potest dependere non tantum dependentia causati ad causam, sed dependentia hypostabilis ad hypostasim, quia non habet aliquid in se, per quod repugnat sibi sic dependere. Et Verbum potest terminare istam dependentiam. Quia etsi non sit in eo distincta ratio hypostasis, & personæ: tamen ita perfecte habet quidquid requiritur ad personam, & hypostasim, ut terminet, sicut si non esset persona.

Ad argumenta principalia. Ad primum, cum arguitur quantum ad primum membrum divisionis de comparatione duarum unionum in se. Respondeo, & dico quod ista est major, quantum ad actum primum, quia per hanc communicatur *esse* personæ assumentis natu-

a *Var. l.* 3. *q.* 9. *a.* 3. b *Qu.* 21

ræ assumptæ? Et etiam modo de facto ista includit aliam unionem, quæ est ad actum secundum, & operari: sed de possibili, si separaretur, illa esset major, quæ esset naturæ ad Verbum, ut ad terminum, quantum ad actum primum, licet non quantum ad actum secundum; & *esse* beatificum; quia beatitudo magis est in operatione, & ideo illa esset major quantum ad operationem. Vel magis proprie loquendo potest dici, quod neutra est major alia, quia sunt alterius rationis, & cum neutra necessario includat aliam, potest una esse sine altera, Ad Augustin. conceditur, quod est summa gratia in ista unione; quia summa gratuita condescensio voluntatis divinæ, quæ fuit principium assumptionis: Non est autem summa gratia habitualis ex vi unionis in ista unione, licet de facto ista concomitetur istam unionem. Unde auctoritas August. (a) potest exponi de facto, quia loquitur de rebus post tempus ortis, quod inter illas summa gratia est in unione naturæ ad Verbum divinum. Per idem potest dici ad illam auctoritatem Aug. 13. *de Trin. ibid. c. 9.* ubi arguit per locum a minori. Verum est quidem, quod minus videtur esse possibile Filium Dei esse realiter Filium hominis, quam Filium hominis per gratiam posse esse Filium Dei; & ideo si hoc est possibile, multo magis, & istud; non tamen necesse est, quod si Filius Dei est Filius hominis quod ille idem filius hominis, sit Filius Dei per gratiam: forte enim negaretur de eodem determinate. Immo nec conceditur, quod Christus sit Filius Dei adoptivus; sed sequitur quod aliquis alius posset esse Filius Dei per gratiam; quia ad aliquem indeterminate fiebat illa comparatio, non ad istum, vel illum determinate. Ad rationem probantem Christum impeccabilem, vel naturam assumptam quamcumque aliter Deus diceretur peccabilis, & damnabilis, & Diabolus, &c. Quæ videntur horrenda. Dico, quod sicut habens lumen gloriæ, & charitatem consummatam non potest peccare, non quia ista formaliter repugnent peccato, sicut nec actus primus repugnat opposito actus secundi contingenter causabilis; sed quia de potentia ordinata Deus non potest non coagere ad actus secundos perpetuæ visionis, & fruitionis, qui actus repugnant peccato, sic Deus naturæ unitæ sibi personaliter non potest de potentia ordinata non dare summam charitatem, & ulterius summam fruitionem, quæ excludit peccatum; & sic ex hac unione est impeccabilis non formaliter, sed virtualiter dispositive dispositione remota, licet necessario respectu Dei agentis, sicut necessarium est aliquem Beatum non peccare. Ad secundam probationem. Ad Anselmum dico, quod secundus homo, quia Deus de congruo replebatur summa gratia, per quam esset impeccabilis, & hoc non decebat primum hominem, quia non erat Deus, scilicet repleri tanta gratia. Non igitur ex vi istius unionis ponit Anselmus istam impeccabilitatem, nisi de congruo quia illam concomitatur plenitudo gratiæ.

Cum arguitur contra illud membrum de natura non intellectuali; patet responsio ad primum, qualiter diceretur hypostasiari, vel sustenti-

a *Vide Aug.* 10. *Civit. cap.* 29.

tificari, non tamen personari propter differentiam illius dependentiæ, quæ dicitur hypostasiatio, vel sustentificatio, ad illam dependentiam, quæ dicitur personatio. Ad aliam, quæ est de communicatione idiomatum, aliqui negant consequentiam; sed cum ratio hujus communicationis sit, quod suppositum recipit prædicationem in concreto illius naturæ in qua subsistit, & subsisteret in natura lapidis, non videtur ratio, quare lapis non prædicaretur de eo, dicendo, Deus est lapis, sicut modo dicitur, quod Deus est homo, & æqualiter utraque est vera. Sed cum ulterius infertur, illa esset perfectior communicatio, quia quælibet pars lapidis est lapis, &c. Dico, quod pars lapidis, etsi recipiat prædicationem lapidis in communi, sicut pars homogenea, vel subjectiva in suo toto, non tamen recipit prædicationem illius, cujus est pars integralis: sicut nec totum integrale prædicatur de parte integrali, ut non dicimus, quod paries est domus; tunc enim Verbum esset lapis non in universali, sed hic lapis aliquis totus; & quia nulla pars lapidis esset hic lapis, ideo nulla pars lapidis prædicaretur de eo.

Ad argumenta pro opinione. Ad primum patet, quod multipliciter deficit, quia istud objectum non necessario immutat intellectum creatum, & per consequens voluntas non necessario fruitur, & maxime si voluntas non necessario habet habitum supernaturalem, quo fruatur. Ad aliud de essentia, & potentiis dico, quod creatura non potest beatificari in se, quia non est bonum infinitum. In bono autem infinito beatificatur, ut in objecto, quod attingitur per operationes potentiarum, non ut tale bonum est perficiens essentiam ejus quantum ad actum primum. Ideo ergo beatitudo potentiæ redundat in essentiam, quia quando est in potentia est in essentia sicut nata est esse ibi, quia mediante potentia; nec formaliter est ibi redundantia. quasi realiter sit ibi alia beatitudo ab illa, quæ est in potentiis. Concedo igitur quod essentia non potest beatificari, ut distinguitur a potentiis. Et cum confirmatur ratio, quod beatitudo est in essentia primo, oppositum hujus est probatum *dist. 16. 2 lib.* Et cum probas, quod ipsa est supremum in anima, dico, quod sit omnino idem potentiis ipsis, tunc non est ordo excedentiæ in re. Si autem est aliquo modo fundamentum potentiarum, tunc licet sit supremum ratione actus primi, tamen non est nata habere actum secundum supremum, nec per consequens attingere bonum supremum extrinsecum, nisi mediante potentia, quia illud nullo modo attingitur, nisi per operationem potentiæ. Est igitur beatitudo in supremo, verum est, sicut nata est esse in eo; non est autem nata esse in essentia nisi mediante potentia. Et si arguas, quod illabitur essentiæ; igitur potentiis, & per consequens est in potentiis mediante essentia. Respondeo, & dico, quod verum est quantum ad actum primum ad dandum eis *esse*. Quidquid enim est in natura humana, aliquo modo dependet ad *esse* Verbi; sed non oportet, quod illabatur ad dandum operationem supernaturalem illi potentiæ mediante essentia. Per hoc patet ad argumentum adductum pro opinione, quantum ad secundum articulum, quod sicut vere illapsus specialis

est ad *esse*, quo scilicet naturæ creatæ communicatur *esse* Verbi: ita necessario est illapsus specialis ad operari, quo scilicet Verbum possit operari operationes illius naturæ, ut sicut Verbum diceretur esse ignis, si assumpsisset naturam ignis: ita diceretur calefacere calefactione ignis; sed non oportet illapsum esse ad operationes repugnantes tali naturæ, sicut sunt operationes beatificæ, ut *intelligere*, *& velle*, sicut in illapsu generali Deus illabitur cuilibet creaturæ ad *esse*, & operationem sibi convenientem, non tamen ad aliquam operationem sibi disconvenientem, vel excedentem naturam.

Ex ista quæstione apparet, quod non est aliquod medium necessitatis in assumptione naturæ humanæ ad Verbum, puta neque anima nata frui mediat inter carnem, & Verbum; quia ex secundo articulo, natura non intellectualis posset immediate assumi, nec gratia est immediate medians inter ista, *Verbum* scilicet, & *naturam natam frui*, quia posset natura assumi sine hoc, quod haberet habitum gratiæ.

QUÆSTIO SECUNDA.

Utrum Verbum primo, & immediate assumpserit totam naturam humanam?

Circa secundum arguitur quod non, quia Verbum assumpsit carnem, mediante anima, secundum Dam.*lib.3.cap.6.* & August. *de Agone Christiano, cap 6.* & est in litera, *cap. 11.* Item pars est prior toto via generationis, sicut incompletum completo, secundum Commentatorem 1. *Physicorum*: ergo similiter in assumptione; quia eo ordine assumebantur, quo natæ erant assumi. Præterea: (*b*) *Prius* est a quo non convertitur subsistendi consequentia; sed sequitur, assumpsit totum: ergo assumpsit partem, non e converso: ergo &c. Item, si assumpsisset primo totum: ergo aliquando dimisisset quod semel assumpsit, ut in morte. Consequens videtur falsum, & contra Damascenum *cap.73.* Item, de medio extrinseco arguo sic. Natura humana non potest uniri Verbo unione beatifica sine habitu gratiæ; & hoc, quia tam ipsa unio, quam terminus unionis excedit facultatem naturæ creatæ: ergo cum ista magis excedat; quia ista est summa gratia, secundum August. 13. *de Trinit. cap.19.* sequitur, quod ista non potetit fieri sine gratia.

Contra. Si hæc unio primo fieret per partem, vel partes, non esset unica assumptio. Item, tunc prius fuisset animal, quam homo. Item quantum ad secundum arguitur sic; quia illapsus generalis est cuicumque naturæ secundum *esse* ejus primum, non per aliquem habitum medium in illa natura; igitur similiter illapsus iste est specialis est primo huic naturæ.

In ista quæstione patet, quod sunt duo articuli, unus de medio intrin-

a *Com.28.* b *5.Met.t.c.16.&26.*

trinseco, scilicet an pars aliqua fuerit media inter Verbum, & partem aliam vel partes. Vel an pars, vel partes fuerint medium inter Verbum, & totum. Secundus articulus est de medio extrinseco, idest, an gratia mediet inter naturam istam unitam, & terminum unionis.

Quantum ad primum articulum, dicitur, quod assumpsit corpus mediante anima, & hoc sic exponitur, quod in primo instanti anima est assumpta a Verbo, & in secundo instanti naturæ unitur corpori, & per hoc in eodem secundo instanti Verbum univit sibi corpus personaliter, mediante anima, quam primo sibi univit. Similiter de partibus comparatis ad totum dicitur, quod prius sunt assumptæ ordine executionis; sed totum primo assumpsit ordine intentionis, sicut totum sic est prius partibus suis, & assumptio ejus, sicut & creatio prius intendebatur.

Contra primum istorum, scilicet de anima respectu corporis, arguo; quia videtur sequi quod Christus non sit primo homo. Sic enim ille arguit contra opinionem Magistri Sententiarum, quod Christus non fuerit homo in triduo, quia assumens non est homo, nisi quia assumptum est homo: quod exponi potest, si bene intelligatur: quia assumptum est natura humana: igitur si primo assumptum non est natura humana, sed pars naturæ humanæ, assumens non erit primo homo. Et sicut in instanti assumptionis se habuit ad totum, & partes, ita & modo: igitur & modo non est primo homo, sicut Sortes est primo homo, quod videtur inconveniens, cum non sit aliqua ratio a parte prædicati, alia hic, & ibi, licet sit alius modus prædicandi, sicut tangetur dist. 7. Immo secundo videtur sequi, quod Christus non sit homo. Probo, si accidens esset compositum ex partibus essentialibus, potentiali A. & actuali B. subjectum non denominaretur ab accidente, quia denominaretur a solo B. nam si sic, A. esset subjectum respectu accidentis compositi ex A. & B. quia A. actualiter denominaretur a B: igitur a simili natura humana composita ex anima, & corpore, non dicetur de Verbo denominative propter solam unionem animæ ad ipsum Verbum: quia unio deberet esse ratio talis denominationis: quia tunc corpus posset dici homo propter unionem animæ ad corpus. Item, de ratione personæ est incommunicabilitas, & hoc in ratione *quo*, sicut frequenter expositum est, hoc autem magis convenit materiæ, quam formæ, quia in toto forma communicatur materiæ, ut dans *esse*; igitur sicut in natura in se personata magis appropriatur incommunicabilitas ista corpori, quam animæ, ita quando personatur in altero per prius, videtur (si sit ibi aliquis ordo) terminari ipsa dependentia corporis, ut sit subsistens, quam ipsa dependentia animæ. Præterea tertio; Corpus natum est in se subsistere, & non præcise ex hoc, quod anima informans ipsum subsistit in se: ergo non supplетur istud in corpore, nisi ipsum immediate assumatur; est enim corpus capax talis assumptionis, sicut & subsistentiæ in se: stante igitur ista unione animæ ad Verbum, cum per eam corpus non sit immediate assumptum, stat potentia in cor-

corpore, ut assumatur a Patre, & ita idem homo assumetur a duabus personis, quod videtur esse inconveniens: quia sic nulla persona esset homo, & tamen ex illis partibus est homo, quando uniuntur: igitur esset homo, & non persona, nisi sit persona in se, quod est inconveniens; quia tunc partes dupliciter hypostasiarentur, scilicet intrinsece, & extrinsece. Præterea. Tunc in morte fuisset nova assumptio; quia tunc corpus fuit immediate unitum Verbo, & non per animam. Præterea, Propter illas duas uniones non fuit homo, sicut ostensum est in secunda ratione; ergo requiritur tertia; quæ sit totius primo, propter quam tertiam Verbum sit homo: sed illa sufficit sola sine aliis duabus: igitur illæ duæ superfluunt.

Ideo quantum ad istum articulum potest distingui de medio. Sicut enim inter agens, & actum, vel effectum aliquid potest poni medium vel ut *quod*, sicut agens proximum inter agens remotum, & effectum; vel ut *quo*, sicut forma agentis: ita inter recipiens, & receptum potest poni duplex medium, scilicet *quod*, & *quo*: Sicut enim aliquid potest esse alicui ratio agendi, ita aliquid potest esse alicui ratio recipiendi. Et illud respectu receptionis accidentis potest esse quandoque propria forma recipientis, sicut subjectum per propriam formam, ut per rationem propriam recipiendi recipit primo propriam passionem. Ad propositum potest dici, quod in ista passiva assumptione naturæ humanæ ad Verbum, nullum fuit medium *quod*, inter Verbum, & ipsam naturam; sed tota natura fuit sic immediate assumpta; quod probatur sic. Quod est in se primo personabile, si sibi dimitteretur, hoc in alio primo personatur, quando assumitur, quia personalitas divina supplet personalitatem propriam: tota natura est primo, & immediate hoc modo personabilis in se, si sibi dimittatur, & non pars, vel partes; igitur, &c. Probatio majoris, quia in eodem instanti naturæ, in quo in se personaretur, si sibi dimitteretur personatur in alio, vel ab alio, quia nec ante illud instans est natum assumi, quia non prius fuit natura singularis, nec post illud instans assumitur: quia tunc esset persona in se. Minor probatur, quia in eodem instanti naturæ, in quo materia præcedit totum, vel forma, neutrum natum est esse persona, sed tunc primo, quando ex istis unitis est tota natura, tunc ipsa tota est persona in se, si non impediatur ab assumente. Secundo modo loquendo de medio, scilicet *quo*, potest concedi, quod anima est medium in ista assumptione, & hoc respectu totius, quia est formalis ratio hujus naturæ, qua hæc natura est unibilis; sicut ipsa est, qua formaliter homo est risibilis, non tantum ut principium effectivum, sed ut subjectum proximum. Et sicut est forma ipsius subjecti, ita potest esse forma constituens hanc naturam, & tamen est toti naturæ ratio propria recipiendi istam unionem, quia est ratio propria constituens ipsum totum receptivum hujus unionis. Nec propter hoc oportet animam primo assumi, ut *quod* sicut nec ipsa est risibilis, ut *quod*, licet ipsa sit *quo* homo est risibilis. Et propter istam rationem mediandi, vere potest dici assumi tota natura per animam,

ita

ita quod, ly *per*, licet respectu prædicati dicat circumstantiam causæ quasi materialis, tamen respectu ejus, quod determinatur per ipsum, dicit causam formalem: sicut & hoc, homo per animam rationalem est risibilis, notatur forma subjecti esse quasi materiale respectu prædicati. Hoc etiam modo potest concedi quod anima mediat inter carnem & Verbum, quia anima est forma naturæ totalis primo assumptæ, cujus naturæ caro est pars, & ideo illud, quo tota natura est assumptibilis, & assumpta est, quo caro suo modo est assumptibilis, & assumpta.

(*a*) Sed hic est unum dubium quantum ad primum membrum distinctionis, quid sit ista natura, quæ primo dicitur assumi, an scilicet sit, aliquod ens aliud a partibus. Commentator 1. *Phys. Comm.* 17. videtur dicere, quod totum licet sit aliud a partibus, sive a qualibet parte seorsum, non tamen ab omnibus partibus simul. Et si ita esset, cum ista assumptio realis non sit nisi rei, nihil aliud esset totum assumi, quam omnes partes assumi. Si etiam sit aliud ens ab eis, dubium est, an sit alia entitate positiva absoluta, vel relativa. Et tertio an sit aliqua forma alia a forma, quæ est pars totius.

Quantum ad primum ostendo, quod totum sit ens aliud ab omnibus partibus conjunctim, & divisim. Probo; quia alias non esset differentia totius, quod est per se unum; ad totum quod est unum aggregatione; ut cumulus, vel acervus. Quia illud totum secundum, est suæ partes 8. *Metaphysic.* (*b*) Consequens videtur inconveniens: tum ex eodem 8. tum, quia etiam unum per accidens est magis unum, quam illud aggregatione, & minus unum, quam totum unum per se, & tamen unum totum per accidens non est suæ partes, quia secundum Philosoph. 7. *Metaph. c. De unitate diffinitionis*. (*c*) In hoc, homo albus est unum aliquid, quia albedo inest homini; non autem esset tale totum si non informaret.

Præterea, per se terminus *ad quem* generationis est aliquid habens entitatem propriam (*d*), quia generatio est ad *esse* proprii termini: sed totum est primus terminus *ad quem* generationis, non altera pars, immo si utraque pars præexistat, & de novo unirentur, nihilominus esset generatio, vel productio ipsius compositi, sicut in resurrectione, dato quod tam anima, quam corpus, præexisterent secundum suas entitates, adhuc fieret resuscitatio ad *esse* totius compositi, non autem ad *esse* corporis, vel animæ, nec ad ambo ista; igitur ad aliquod tertium ab istis.

Tertio potest argui a simili de corruptione secundum argumentum Philosophi 7. *Metaph. in fine* (*e*); quia manent A. & B. & non manet *ab*, & idem realiter non potest manere, & non manere: ergo *ab*, est aliud realiter ab A. & B. igitur cum sic in omnibus compositis per se

a *Vide Vo. qu.* 11. *hujus* 3. *pro Com.*
b *Tex.* 15. c *Tex.* 11. & 12.
d 7. *Met. t. com.* 22. 27. & 32. & 8. *Met. t. c.* 3. & 4.
e *Tex. com.* 60.

se rationi partium non repugnet, ut illæ maneant, & totum non maneat, aliqua erit entitas propria ipsius totius alia ab entitatibus partium.

Item quarto, sequeretur, quod nihil esset per se causatum a causis intrinsecis, materia, scilicet, & forma; quia istæ causæ causant hoc compositum, quia sunt partes causati; sed istæ non sunt partes, neque alterius earum, neque ambarum, quia neutra est causata, nec ambæ, quia sunt primæ causæ, & prima principia rei: Igitur, &c.

Item sequeretur quinto, Quod nullum ens esset, cui per se inesset propria passio, vel propria operatio, vel quodcunque accidens proprium illius speciei, quia hæc non sunt materiæ, nec formæ.

De secundo dico, quod totum est aliud ens, & illud entitate absoluta, quia solus respectus non sufficeret ad hoc, quod totum diceretur per se unum; quia in toto uno per accidens est per se respectus, & essentialis partis ad partem, ut patet de dependentia accidentis ad subjectum. Similiter quidditates omnium absolutorum, ut includentes materiam, & formam, & ut diffinibiles (quia ut sic, sunt species generis absoluti) non sunt tantum formaliter entia respectiva, quod tamen oporteret, si entitas propria totius esset respectus. Hoc etiam concludunt rationes factæ ad primum dubium, quia neque generatio aliqua est per se ad respectum, ut ad terminum *ad quem*: nec etiam corruptio est a solo respectu, ut termino *a quo*, neque causæ absolutæ sunt solius respectivi causæ, neque propria passio consequitur totum præcise, inquantum respectivum, neque propria operatio, vel aliud accidens absolutum, nec tandem videtur possibile posse assignare differentiam specificam omnium quidditatum; quia non videtur possibile tantam ponere differentiam respectuum inter partes unitas. Quantum etiam ad propositum non videtur, quod respectus sit propria ratio fundandi relationem unionis ad Verbum, quod tamen oporteret, ponendo totum primo assumi secundum prædicta, si entitas totius, ut distincta a partibus, non poneretur esse absoluta.

Quantum ad tertium dubium. Dico, quod si intelligatur in toto præter formam partis, cujusmodi est in homine anima intellectiva, esse aliam formam quasi supervenientem illi, quæ sit etiam aliquid ipsius totius, & tamen dicitur forma totius, distinguendo eam contra formam partis: quia completius constituit totum, quam illa alia forma; iste intellectus est falsus, quia tunc esset in homine aliqua forma constituens hominem, perfectior anima intellectiva, quod est inconveniens. Similiter si innitatur rationi acceptæ ex unitate totius, puta quia ex materia, & forma, quæ est pars, non fieret unum nisi per aliquam aliam formam, unientem illas partes, quæ sit forma totius. Ista ratio concluderet processum in infinitum, quia etiam de ipsa quæro, quomodo facit unum cum materia, & forma partis. Si ex se, ita potest concedi de forma partis, quod ex se sit nata facere unum cum materia: si per aliud, erit processus in infinitum.

Ideo dico, quod ultra formam, quæ perficit materiam ultimate,

quæ

quæ dicitur forma partis, non est necesse ponere aliquam formam quasi perficientem tam materiam, quam formam: quia materia, & forma in toto non sunt partes ejusdem rationis, sive elementa perfectibilia a b aliquo actu tertio, sed unum est proprium perfectibile, & aliud proprius actus, & hæc est præcisa ratio, quare faciunt unum per se, *ex* 8 *Metaphysic.* (a) Si tamen intelligatur forma totius non aliquid constituens totum, sed ipsa natura tota, ut quidditas; hoc modo concedi bene potest, quod forma totius sit alia a forma partis, & quod natura, vel quidditas posset dici forma: patet per Philosoph. 5. *Metaph. cap. de Causa.* (b) Quod autem sit alia a forma partis, patet ex primo articulo hic tacto. Sed respectu cujus est forma? Respondeo, & dico, quod respectu totius compositi non quidem forma informans; sed forma, qua compositum est ens quidditative, & hoc modo totum est ens, & formaliter forma totius, sicut album dicitur album albedine; non quidem quod forma totius sit quasi causa ipsius totius cum materia, & forma partiali, causans quasi totum: sed est ipsum totum præcise consideratum secundum illum modum, quo loquitur Avic. 5. Metaph. *Equinitas est tantum equinitas.*

Et si quæras causas istius entitatis, Dico quod ipsa est tertia a suis causis, & causaliter est ab eis, & non ab aliis, quare tales causæ causent, & constituant entitatem tertiam aliam a se, quæ sit per se una, & aliæ non constituant; non est ratio, nisi quia istæ entitates causarum sunt tales, & aliæ sunt alterius rationis, quod Philosoph. innuit 8. *Metaph.* (c) Ubi respondens ad quæst. de unitate compositi, quomodo fiat unum per se ex materia, & forma, assignat pro causa, quia hoc per se est actus, illud per se potentia. Et sicut hoc est actus per se, illud potentia per se, ita hoc totum est unum per se, & sicut hoc est actus per accidens; & illud potentia per accidens; ita hoc totum constitutum est unum per accidens. Quare autem ista entitas est per se actus respectu unius, & alia tantum per accidens respectu alterius; non est ratio, nisi quia hæc entitas est hæc entitas. Quia sicut inter calidum, & calefacere, non est medium in genere causæ efficientis, ita nec inter istam formam, & sic informare est aliquod medium in genere causæ formalis. Sicut enim calidum, quia calidum calefacit, & non propter aliquid aliud, ita anima inquantum anima, sic perficit, & sic constituit. Sic ergo patet quantum ad istum articulum, quid sit medium congruitatis unionis naturæ humanæ ad Verbum, quia natura tota ex partibus, quod est quoddam ens absolutum tertium aliud a partibus utrisque, & ambabus conjunctim, & divisim. Et ideo illud Commentatoris de primo Physicorum negandum est: Fallit enim in ista materia sicut in aliis, quia non distinguit inter illud, quod est per se, & illud, quod necessario concurrit. Ad *esse* quidem totius necessario præexigitur unio partium, nec tamen unio est illud *esse*, quia unio est respectus, & *esse* illud

a *Tex.* 15. b *Tex.* 2. c *Tex.* 15.

illud est absolutum, sicut ad causationem alicujus effectus necessario praexigitur ordo causarum efficientium, quando sunt multae ordinatae, & approximatio earum, & tamen ille ordo, vel illa approximatio non est *esse* ipsius effectus, quia ista sunt respectus tantum; hoc autem est absolutum. Nec est inconveniens aliquod absolutum dependere, vel praexigere, vel saltem coexigere aliquo modo aliquem respectum. Universaliter enim absolutum causatum a pluribus causis necessario praexigit unionem, & approximationem illatum causarum in causando & ita potest hic esse, quod tota entitas totius sit absoluta, licet necessario praexigat, vel coexigat unionem partium absolutarum.

Quantum ad secundum articulum principalem de medio extrinseco ponitur, quod gratia in ista unione fuerit medium congruitatis. (a)

Contra hoc arguo primo, quia in illo instanti naturae, in quo natura personaretur in se, si non assumeretur in eodem instanti, personatur in alio, quando assumitur; hoc fuit declaratum in primo articulo; sed prius naturaliter personaretur in se, quam haberet habitum gratiae; quia habitus est principium operandi, & per consequens perfectio ejus cui competit operari; operari autem est suppositi: igitur prius naturaliter in se haberet rationem suppositi, quam gratiam, vel habitum aliquem, qui tantum est principium operandi: igitur, & quando assumitur prius naturaliter, quam gratia ista detur; igitur non est media. Et confirmatur etiam, qia illud, quod est alicujus in se, prius est ejus, quam quod est ejus per accidens: sed si natura sibi fuisset dimissa, fuisset personata in se ex seipsa: igitur personari prius naturaliter competeret sibi, quam habitus ille accidentalis.

Item Joan. primo: *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre*, ubi videtur dicere, quod Christum esse unigenitum Patris sit proxima ratio congruentiae quare ipse habeat plenitudinem gratiae: igitur prius erat natura subsistens in Verbo, quam tanta gratia sibi conferebatur, alias videretur, quod in aliquo instanti, in quo natura non erat unita Verbo, conferretur plenitudo gratiae.

Praeterea, illa gratia non uniret formaliter: Patet. Igitur tantum se haberet in ratione dispositionis in altero extremo: sed hoc est falsum, quia realis, & actualis existentia accidentis ordine naturae praesupponit existentiam subjecti: sed gratia est in Anima Christi sicut accidens in subjecto; ergo realis, & actualis ejus existentia praesupponit existentiam realem animae: sed Christi Anima nunquam habuit existentiam realem, nisi in Verbo: ergo prius ordine naturae assumebatur a Verbo, quam sit subjectum gratiae: quia ipsa natura, in qua est gratia, personatur, & per hoc omne accidens ejus accidentaliter, & mediate unitur personae: igitur in ista unione nullum accidens potuit esse medium, sicut nec albedo est medium in unione superficiei ad corpus.

Ad argumenta principalia. Ad primum patet responsio, quod intel-

a *D. Bon. l. 3. d. 4. 3. q. 2.* b *Joan. 1.*

telligendæ sunt auctoritares de medio, *quo*, & non *quod*. Ad secundum dico, quod aliquid potest esse in se prius alio, non comparando illa ad tertium: sicut partes naturæ meæ sunt priores natura mea tota, quoad ordinem generationis, vel executionis, non tamen in comparatione ad personationem; quia partes meæ non prius personantur quam tota natura mea, & ita etiam est de personatione, in persona extranea. Et ratio est, quia in illo instanti naturæ; in quo torum est totum, ipsum est personabile in se, vel in alio, & ideo quidquid præcedit ipsum naturaliter, non præcedit ipsum in personalitate; quia ut prius non est personabile. Ad aliud dico, quod non sequitur, est prius secundum consequentiam: ergo est prius naturaliter, hoc est prius causaliter. Vel sic aliquid dicitur prius executione prioritate causæ materialis, vel prius intentione prioritate causæ formalis. Similiter secundum Philosophum in Prædicamentis, prius causalitate potest esse simul secundum consequentiam: esse namque hominem secundum consequentiam convertitur ad veram rei orationem, & e converso, & tamen *esse* rei est prius causaliter. In eo enim, quod res est, vel non est, est oratio vera, vel falsa; ita hæc prioritas in concedendo potest stare cum non prioritate in causando, sicut universaliter est in accidente consequente multa necessario; sicut calidum consequitur ignem, & aerem: ideo sequitur ad utrumque illorum secundum consequentiam, & tamen utroque illorum est posterius secundum causalitatem: ita in proposito partes assumi, & si sequatur ad totum assumi, & non e converso, non tamen erit prius in causalitate. Posset tamen dici, quod eo modo, quo partes assumuntur convertibilia sunt partes assumi, & totum assumi. Ad aliud dico; quod Christus vere, quando fuit mortuus, aliquam entitatem non habuit, quam habuit vivus: nec tamen deposuit naturam, quam assumpsit, quantum ad partes essentiales illius naturæ, & ita intelligit Damascen. patet ibi cap. 73. Ubi vult quod anima & corpus in morte non erant in propria hypostasi: sed in hypostasi Verbi, Sed restat unum dubium, quia videtur, quod in morte fuerit nova assumptio partis in se, quæ prius non fuit unita. Ad ultimum dico, quod si accipiatur *gratia* pro gratuita Dei voluntate, Deus dicitur ex gratia operari omne illud, quod non includitur in natura rei; sed magis excedit facultatem ejus, & hoc modo; quia facultatem naturæ humanæ excedit subsistere in Verbo; ideo gratuire Deus hoc operatur, & ex gratia summa. Quia summa gratuita condescensione confert naturæ illud, ad quod minime potest ex se attingere, & quod maxime illam excedit. Sed si intelligatur *gratia* pro habitu creato informante, licet illa concomitetur naturam unitam, non est tamen necessaria ad unionem. Et tunc cum arguitur quasi, a minori, quod ipsa est necessaria ad unionem beatificam: ergo ad istam. Dico, quod non sequitur, quia unio beatifica est, per operationem, & actum secundum, in quem non potest anima, nisi habeat formam. Ista unio est ad esse primum, ad quod non præsupponitur aliquod accidens in natura unita; sicut etiam ad esse primum supernaturale, quod habetur per habitum gratiæ non requitur aliquod ele-

elevans naturam: sic enim esset procedere in infinitum, ut semper unum supernaturale disponeret ad aliud; & sicut illud, quod ibi dat actum primum, posset immediate perficere naturam, ita hic esse a Verbo communicatum potest esse immediatum principium unionis.

QUÆSTIO III.

Utrum Incarnationem praecesserit corporis organizatio?

CIrca tertium arguitur quod sic, quia corpus Christi erat generatum ex purissimis sanguinibus Beatæ Virginis secundum Damascen. *lib.* 3. *cap.* 2. corpus generatum est densius sanguinibus, ex quibus generatur secundum Damasc. *cap.* 38. ergo minorem locum occupat, & per consequens formationem, vel conceptionem, vel generationem necessario concomitatur motus localis: ille non est in instanti: igitur nec cum Incarnatione, quæ fuit in instanti; non post: igitur ante.

Præterea, corpus organizatum erat alterius figuræ, quam sanguis ex quo generabatur: igitur occupavit alium locum: igitur illa formatio requirebat motum localem: igitur in tempore:

Præterea, omnis substantia generabilis, & corruptibilis, quæ non creatur, producitur per mutationem: tota natura assumpta a Verbo est generabilis & corruptibilis, & non immediate creabatur, quia fuit ex sanguinibus: igitur producebatur per mutationem, & per consequens pars potentialis illius totius mutabatur ad formam ejusdem totius, igitur prius fuit sub privatione opposita illi formæ, & hoc prius tempore: quia opposita privative non possunt simul tempore esse in eodem: prius igitur tempore erat corpus non animatum, quam animatum. Contra. Magister in litera (*a*) *Distinct.* 2. *in fine*, & *dist.* 3. *cap.* 1. & Damasc. 48. *in fine*.

Dico quod quæstio potest intelligi de prioritate temporis, vel naturæ. Primo modo habet duos articulos: primum de ordine animationis ad Incarnationem; secundum de ordine organizationis ad animationem.

Quantum ad primum, dico quod non præcessit tempore animatio Incarnationem, quia tunc natura ista fuisset aliquando in se personata, & non in Verbo, quando scilicet fuisset caro animata. Probatio consequentiæ corpus enim animatum, si in aliquo tempore est in se subsistens, est persona. Consequens est falsum, quia tunc Beata Virgo non fuisset vera mater Dei; non enim genuisset Deum; sed istum hominem purum, cujus natura fuisset post unita Deo. Consequens istud est contra Damasc. 58. *cap.* ubi contra Nestorium determinat, quod Beata Virgo fuit vera mater Dei, & non alicujus puri hominis tantum. Consequentia patet, quia terminata fuisset tota ratio maternitatis Mariæ in productione illius naturæ.

Quan-

a *Lib.* 3. *cap.* 1.

Quantum ad secundum dico, (*a*) quod organizatio potest intelligi, vel ultima inductio formæ disponentis immediate ad animam intellectivam, secundam unam opinionem; sive inductio animæ intellectivæ secundum aliam opinionem, quæ ponit, quod anima est, qua formaliter corpus est organicum. Vel potest intelligi transmutatio præcedens istam ultimam inductionem formæ organicæ disponentis ad formam intellectivam. Præcedunt autem duæ transmutationes, videlicet, motus localis, quo materia defertur ad locum convenientem generationi, & alteratio, qua materia in loco debito alteratur, & disponitur ad formam corporis organici inducendam; & in isto secundo modo, secundum unam opinionem, quæ ponit partes heterogeneas corporis organici differre specie possunt poni multæ generationes, & multæ transmutationes. Sicut enim partes illæ habent formas substantiales quidditativas alias, & alias, ita cujuslibet est generatio altera, & altera, & ad quamlibet generationem est prævia alteratio. Et etiam ulterius potest poni, quod non omnes istæ generationes sunt simul: sed alia præcedit aliam tempore, & ita una alteratio disponens ad aliam generationem, est prior altera naturaliter.

Sed qualitercumque sit de istis, potest dici quod organizatio primo modo dicta, scilicet, a qua corpus dicitur organizatum, quæ immediate disponit ad animam intellectivam, non præcedit tempore animationem etiam in nobis; quia tunc pater nullo modo generaret hominem. Completa enim esset ejus tota actio prius duratione, quam esset anima: ille autem non generat hominem, cujus actio tota completa est prius tempore, quam sit homo.

Si autem fiat sermo de organizatione secundo modo, tenendum est quod omnes inductiones formarum substantialium partialium, etiam si multa essent, in eodem instanti erant; quia nulla pars prior tempore alia; quia pars, quæ assumebatur a Verbo, nunquam præfuit in supposito; quod contigisset, si fuisset prior tempore. Sed de transmutatione materiæ ad locum convenientem generationi, & de alteratione præcedente generationem totius, vel generationes partium, dubium est, si istæ præcesserunt tempore, vel si fuerunt in eodem instanti cum incarnatione, quia si ponantur fuisse in tempore, magis videtur posse salvari, Mariam cooperatam fuisse ad illos motus: de hoc *in 4. dist.* Si autem totum ponatur fuisse in instanti, ita ut nullus ibi fuerit motus localis, neque mutatio cum successione, magis salvatur, quod in ultimo instanti consensus Virginis expressi fuit in utero Virginis Verbum homo, & ante illud instans non videtur fuisse aliqua operatio specialis ad Incarnationem, & in isto videtur tota fuisse completa. De prioritate naturæ videtur esse dicendum, quod fundamentum relationis naturaliter præcedit relationem, quia secundum Philosophum, & Augustinum *de Trin. 7.* (*b*) quod nihil est in se,

a *Organizatio accipitur tripliciter Henr. quodl. 3. q. 3. D. Th. in 4. d. 11. q. 1. solvendo 2. arg. quæstiunc. 2. Quære super 7. Met. q. ult.* b *In prædic. 4. Met. c. 1. & inde.*

se, nihil est ad aliud, & totalis natura est fundamentum illius unionis, ex quæstione præcedenti: ergo entitas totalis naturæ, naturaliter præcedit Incarnationem, & ita animationem præcedit naturaliter totius organizatio, secundam unam opinionem de formis, vel saltem est simul; secundum aliam opin.

Ad rationes principales. Ad primum argumentum dico, quod (si concederetur alterationem præcedere tempore Incarnationem) (a) posset dici, quod cum illa alteratione fuit occupatio minoris loci, sicut universaliter est circa quamcumque condensationem; & ita poneretur ibi unus motus localis per se, quo deportabatur materia ad locum convenientem generationi, & alius per accidens concomitans generationem corporis densioris, quo occuparetur minor locus, & in ultimo instanti condensationis inducerentur omnes formæ partiales, & forma totalis corporis organizati, & in illo instanti totum assumeretur. Si autem ponatur alterationem non præcessisse tempore, tunc potest dici, quod occupatio minoris loci erat subita, & hoc per potentiam divinam, si tamen ad hoc non posset cooperari virtus creata, de quo *dist.* 4. Per illud idem dicendum est ad secundum de figuratione. Ad tertium, dico quod mutatio proprie dicta est inter privationem, & formam, sicut patet *in* 5. *Physic.* (b) non autem inter negationem & formam. Privatio autem est negatio in apto nato, & ideo quando forma producitur simul cum susceptivo, non est proprie mutatio ad illam formam; quia susceptivum non prius fuit sub privatione, quam forma: nec prius fuit aptum natum habere formam quam habeat eam: sed tantum est mutatio ad susceptivum ejus: cum igitur anima intellectiva inducatur simul cum *esse* corporis etiam in nobis, ad animam proprie non est mutatio: sed tantum ad *esse* corporis organici, & illius mutationis subjectum est materia, quæ fuit sub forma sanguinis. Et cum additur in majori, quod omnis forma generabilis, & corruptibilis, si non immediate creatur, accipit *esse* per mutationem sui subjecti: neganda est ista propositio, si intelligatur per mutationem, cujus ipsa sit primo terminus, & de mutatione proprie dicta. Potest tamen concedi de mutatione, cujus aliquid ejus sit terminus, & de mutatione communiter dicta: ita hic, & hujus mutationis proprie dictæ terminus est corpus organicum, quod est aliquid corporis animati.

DISTINCTIO III.

Circa istam Distinctionem tertiam, in qua Magister agit de qualitate naturæ assumptæ quæruntur duo unum de matre, & aliud de prole. Primum est: Utrum Beata Virgo fuerit concepta in originali peccato: Secundum est, de santificatione corporis Christi: quare scilicet, & quomodo non contraxerit originale peccatum.

QUÆ-

a *Vide* 4. *d.* 11. *d.* 3. *& ubi sup.* 7. *Met.* b *Tex.* 7.

QUÆSTIO PRIMA.

Vtrum Beata Virgo fuerit concepta in originali peccato?

Circa primum arguitur(a), quod sic. In *Adam omnes peccaverunt.* Rom. 5. non nisi, quia fuerunt in eo secundum rationem seminalem, ita fuit in eo Beata Virgo: igitur, &c. Item Dam. cap. 10. & 48. *Spiritus sanctus purgavit eam*(b): purgatio non est nisi à peccato: igitur habuit peccatum, non actuale: igitur; &c. Item Augustinus de fide ad Petrum. *Firmissime tene, & nullatenus dubites, omnem hominem, qui per concubitum viri, & mulieris concipitur, cum peccato originali nasci* (c). Item idem super illud Joan. *Ecce agnus Dei*, &c. *Solus innocens, quia non sic venit*; (d) scilicet, secundum communem propagationem. Item Leo Papa in sermone de Nativitate Domini, *sicut a reatu nullum liberum reperit, ita pro liberandis omnibus venit*: igitur, &c. Item Hieron. super illud Psal. *Et de manu canis unicam meam*. Videtur idem dicere. Item de consec. dist. 2. c. 1. ibi (*Nativitas in gloria*.) Item Bern. de conceptu ejus dicit, quod fuit in peccato originali concepta. Item Anselm. 2. *Cur Deus homo cap.* 16. Item hoc idem vult Bern. in quadam Epistola, & probat: quia non fuit sanctificata ante conceptum: patet, nec in conceptu: quia ibi fuit libido. Contra. Augustin. de natura, & gratia circa medium, & ponitur in litera. c. 3. *Cum de peccatis, agitur, de Maria nullam prorsus volo habere quæstionem*. Et Anselmus de Conceptu virginali. cap. 18. *Decuit, ut ea puritate virgo niteret, qua major sub Deo nequit intelligi*. Posset autem intelligi pura innocentia sub Deo: qualis fuit in Christo: igitur, &c.

Dicitur communiter, quod sic, (e) propter auctoritates adductas, & propter rationes assumptas ex duobus mediis, quorum unum est excellentia Filii sui. Ipse enim, ut Redemptor universalis omnibus januam aperuit: sed si Beata Virgo non contraxisset originale: non indiguisset redemptore, nec ipse sibi januam aperuisset: quia non fuisset sibi clausa. Non enim clauditur nisi propter peccatum, & maxime originale. Secundum medium est ex his quæ apparent in Beata Virgine. Ipsa enim fuit propagata communi lege, & per consequens corpus ejus propagatum, & formatum de semine infecto, & ita eadem ratio infectionis in corpore ejus, quæ erat in corpore alterius sic propagati, & cum ex corpore infecto inficiatur anima, eadem ratio infectionis erat in anima ejus, quæ & in animabus aliorum communiter propagatorum. Similiter habuit pœnas communes naturæ humanæ, ut sitim, famem, & hujusmodi, quæ infliguntur nobis propter peccatum originale: & illæ non erant voluntarie assumptæ;

a *Mag. A. B.* b *Lib. 3. cap* 3. c *Cap.* 23. d *Cap.* 1.
b *D. Th. p.* 2. *q.* 81. *a.* 2. *& in* 3. *scripto d.* 3. *&* 3. *p. q.* 27. *a.* 2. *vide Bon. & alios antiquos hic.*

quia non erat redemptrix, vel reparatrix nostra; quia tunc Filius ejus non fuisset redemptor omnium generaliter: Igitur erant sibi inflictæ a Deo, & non injuste: ergo propter peccatum, & ita ipsa non erat innocens.

Contra primam rationem arguitur ex excellentia Filii sui, inquantum redemptor, reconciliator, & mediator, quod ipsa non contraxit peccatum originale. Perfectissimus enim mediator habet perfectissimum actum mediandi respectu alicujus personæ, pro qua mediat; sed Christus est perfectissimus mediator, igitur Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicujus creaturæ, sive personæ, respectu cujus erat mediator: sed respectu nullius personæ habuit excellentiorem gradum, quam respectu Mariæ; igitur, &c. Sed hoc non esset nisi meruisset eam præservari a peccato originali. Quod probo tripliciter. Primo per comparationem ad Deum, cui reconciliat. Secundo per comparationem ad malum, a quo liberat. Tertio per comparationem ad obligationem personæ, quam reconciliat. Ad videndum primam probationem pono exemplum consonum exemplo Anselmi. *Cur Deus homo lib. 2. cap. 16.* Aliquis offendens regem demeretur intantum, ut omni Filio naturali ejus rex offendatur, & offendens exhæreditet eum: ista offensa statuitur non remittenda, nisi offeratur regi ab aliquo innocente aliquod obsequium magis placans, & gratum, quam peccatum fuerit offensivum. Aliquis offert obsequium ita gratum, quod reconciliet filios: ut non exhæreditentur, tamen cuilibet nato rex offenditur, licet postea remittat offensam propter merita mediatoris; sed si ille mediator posset ita perfecto placare Regem, ut præveniret respectu alicujus filii iræ, ne ei offenderetur, hoc magis esset, quam si rex offensam habitam contra talem remitteret; sed hoc non est impossibile, cum hæc offensa non est ex culpa propria, sed ex alia contracta. Ex illo arguitur sic. Nullus summe, vel perfectissime placat aliquem pro offensa alicujus contrahenda, nisi posset prævenire, ne ille offendatur: nam si jam offensum placat, ut remittat, non perfectissime placat: sed in proposito Deus non offenditur animæ propter motum interiorem in ipso, sed tantum propter culpam in ipsa anima: igitur Christus non perfectissime placat Trinitatem pro culpa contrahenda a filiis Adæ, si non præveniat, ut alicui Trinitas non offendatur, & per consequens, quod anima alicujus filii Adæ non habeat culpam talem. Ex secunda via arguitur dupliciter. Primo, quia perfectissimus mediator meretur amotionem omnis pœnæ ab eo, quem reconciliat; sed culpa originalis est major pœna, quam ipsa carentia visionis divinæ, sicut declaratum fuit *dist. 36. secundi lib.* quia peccatum est maxima pœna naturæ intellectualis inter omnes pœnas ejus: igitur si Christus perfectissime reconciliavit, istam pœnam gravissimam meruit ab aliquo auferri: non nisi a matre: igitur, &c. Confirmatur istud per exemplum, quia si filio Adæ esset maxima pœna regem contra eum offendi, nullus eum perfectissime reconciliaret, nisi auferret ab eo, non tantum exhæredationem, sed etiam esse inimicum regis; igitur, &c. Ex eadem via argui-

guitur secundo sic. Christus immediatius videtur fuisse reparator, & reconciliator noster a peccato originali, quam ab actuali: quia necessitas incarnationis, passionis, &c. assignatur communiter ex peccato originali: sed supponitur communiter, quod ipse fuit ita perfectus mediator respectu alicujus personæ, puta Mariæ, quod eam præservavit ab omni peccato actuali: igitur similiter a peccato originali. Ex tertia via arguo sic. Persona reconciliata non summe obligatur mediatori, nisi ab ipso summum bonum habeat, quod potest per mediatorem haberi, sed innocentia illa, scilicet præservatio a culpa contracta, vel contrahenda, potest haberi per mediatorem: ergo nulla persona summe tenebitur Christo, ut mediatori, si nullam præservavit a peccato originali. Et si dicas, quod æqualiter tenetur persona, cui remittitur peccatum quantum persona, quæ præservatur a peccato, propter illud Luc. 7. (a) *Cui magis dimittitur, magis diligit*. Quære ibi responsionem August. quod omnia possibilia committi non commissa, sunt dimissa, ac si essent commissa: immo excellentius beneficium est præservare a malo, quam permittere incidere in malum, & ab eo postea liberare. Videtur etiam quod cum Christus multis animabus meruerit gratiam, & gloriam, & pro his sint Christo debitores, ut mediatori: quare nulla anima erit ei debitrix pro innocentia? Et quare etiam omnes Angeli beati sint innocentes, & nulla humana anima erit innocens in patria, nisi sola anima Christi? Secunda etiam ratio, quæ accepta fuit ex his, quæ apparent in Maria, non videtur concludere. Quod enim arguitur, & primo de infectione carnis propter seminationem non arguit secundum viam Anselm. De peccato originali, quæ tacta fuit *dist. 32. 2. lib.* Aut dato, quod sic contrahitur peccatum originale communiter: tamen infectio carnis manens post Baptismum, non est necessaria causa, quare maneat peccatum originale in anima; sed ipsa manente, peccatum originale deletur per gratiam collatam: ita posset Deus in primo instanti Conceptionis Virginis dando tunc gratiam delere, ne esset causa necessaria infectionis in anima, si gratia tolleret culpam in anima. Aliud de passionibus Mariæ non concludit. Potest enim mediator reconciliare aliquem, ut auferantur ab eo pœnæ sibi inutiles, & relinquatur in pœnis sibi utilibus: originalis culpa non fuisset utilis Mariæ: pœnæ temporales tamen fuerunt utiles, quia in eis meruit: igitur, &c.

Ad Quæstionem, dico quod Deus potuit facere, quod ipsa nunquam fuisset in peccato originali: potuit etiam fecisse ut tantum in uno instanti esset in peccato: potuit etiam facere ut per tempus aliquod esset in peccato, & in ultimo instanti illius temporis purgaretur. Primum declaro, quia gratia æquivalet justitiæ originali, quantum ad acceptationem divinam, ut propter hanc animæ habenti gratiam non insit peccatum originale. Potuit enim Deus in primo instanti illius animæ infundere sibi gratiam tantam, quantam alii ani-

a *Vide 4. d. 21. q. 1. ar. 3.*

mæ in circumcisione, vel Baptismo; igitur in illo instanti anima non habuisset peccatum originale, sicut nec habuisset si postea fuisset baptizata. Et si etiam infectio carnis fuit ibi in primo instanti, non fuit tamen necessaria causa infectionis animæ; sicut nec post Baptismum, quando manet secundum multos, & infectio animæ non manet: aut potuit caro mundari ante infusionem animæ, ut in illo instanti non esset infecta, (a) Secundum patet, quia si agens naturale potest incipere agere in instanti; ita quod in illo instanti fuerit in *esse* quieto sub uno contrario, & in tempore habito est sub forma contraria in *fieri*, & quandocumque agens naturale potest agere, Deus potest agere: igitur potest, & in tempore habito alicui instanti causare gratiam. Hoc etiam confirmatur, quia quando anima est in peccato, potest per potentiam divinam esse in gratia: sed in tempore illo, quo fuit concepta, potuit esse in peccato, & per te fuit: igitur similiter potuit esse in gratia. Nec necesse fuit tunc, quod fuisset in gratia in primo instanti illius temporis, sicut nec de mutatione, & motu. Præterea, In primo instanti potuit creasse gratiam in illa anima; ergo, &c. Tertium est manifestum. Quid autem horum trium, quæ ostensa sunt esse possibilia, factum sit, Deus novit; si auctoritati Ecclesiæ, vel auctoritati Scripturæ non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, attribuere Mariæ.

Contra secundum istorum membrorum instatur dupliciter. Primo sic: quicquid Deus immediate agit circa creaturam, agit in instanti; quia secundum Philosophum 8. *Physicor.* (b) virtus infinita agit in instanti, quia virtus infinita, & finita non possunt agere in æquali mensura, (c) igitur non potest justificare animam in tempore, habito instanti culpæ. Præterea, aut illa justificatio esset motus, aut mutatio: non mutatio, quia non esset in instanti; non motus, quia non esset successio secundum partes mobilis, scilicet animæ, quia ipsa est indivisibilis: neque secundum partes formæ, scilicet gratiæ, neque secundum media inter extrema. Non enim est medium inter privative opposita circa aptum natum: sicut nec est absolute medium inter contradictoria. Nec alterum illorum secundum partes acquirebatur, vel amittebatur, neque subjectum est divisibile: igitur. Ad primam instantiam dico, quod si Deus voluntarie non agit in aliquo instanti, non necessario propter hoc oportet eum expectare tempus, ut in instanti determinato illius temporis agat, sed potest agere in tempore, in cujus primo instanti non egit. Verum est igitur, quod Deus potest agere in instanti quidquid immediate agit, sed non est necesse ipsum agere in instanti. Ad secundum dico, quod stricte loquendo, sicut Philosophus loquitur de motu, & mutatione, ista justificatio, passio, nec est motus, nec mutatio: sed aliquid habens de utroque, hoc quidem habens de mutatione, quod, ut forma simplex, & indivisibilis inest subjecto: hoc autem de motu, quia in nulla

a *Vide Scot.* 2. *d.* 2. *q.* 2. *& in re port. hic q.* 1.
b *Tex.* 78. *&* 79. c *al. post instans culpæ.*

nulla mensura indivisibili inest, sed in tempore, & in hoc deficit a mutatione; deficit autem a motu, quia non est fluxus secundum partes formæ, vel mobilis, vel secundum media inter extrema, quia hic nulla sunt media, sicut probatum est. Exemplum est; Mobile transit a forma, sub qua fuit in ultimo instanti quietis, ita quod post illud instans, est continua deperditio illius formæ secundum partes ejus, & continua acquisitio formæ oppositæ; sed si in toto tempore inesset forma opposita, & tamen non successive acquirerentur partes ejus, esset simile proposito, quia tunc illius formæ acquisitio non esset motus, nec mutatio, sicut nec modo transitus a mutatione ad motum, vel e converso est mutatio, vel motus. Sed quare passio causata ab agente naturali, est mutatio, vel motus, & non ista? Respondeo, quia agens naturale, si potest subito inducere formam, inducit per mutationem: & si non potest, necesse est, ut agat in tempore, & ita per motum: Deus autem etsi posset inducere formam in instanti, tamen si non induceret in instanti, potest inducere totam in tempore, ita, quod non partes ante partes. Posse enim agere in tempore, non est imperfectionis in agente, licet necessitas agendi in tempore sit imperfectio.

Si autem teneatur pars negativa quæstionis, (*a*) ad omnes auctoritates in contrariam partem respondetur, quod quilibet filius Adæ naturaliter est debitor justitiæ originalis, & ex demerito Adæ caret ea, & ideo omnis talis habet unde contrahat peccatum originale: sed si alicui in primo instanti creationis animæ detur gratia, ille, licet careat justitia originali, nunquam tamen est debitor ejus, quia merito alterius prævenientis peccatum, datur sibi gratia, quæ æquivalet illi justitiæ, quantum ad acceptationem divinam, immo excedit: ergo quantum est ex se, quilibet haberet peccatum originale, nisi alius præveniret merendo. Et ita exponendæ sunt auctoritates, quod omnes naturaliter propagati ab Adam sunt peccatores, hoc est ex modo, quo habent naturam ab Adam, habent unde careant justitia debita, nisi eis aliunde conferatur; sed sicut posset post primum instans conferre ei gratiam, ita posset & in primo instanti. Per illud patet ad rationes factas pro prima opinione, quia Maria maxime indiguisset Christo, ut redemptore. Ipsa enim contraxisset originale peccatum ex ratione propagationis communis, nisi fuisset præventa per gratiam mediatoris, & sicut alii indiguerunt Christo, ut per ejus meritum remitteretur eis peccatum jam contractum, ita illa magis indiguit mediatore præveniente peccatum, ne esset ab ipsa aliquando contrahendum, & ne ipsa contraheret. Et si arguas contra hoc, quia prius naturaliter fuit filia Adæ, quia prius fuit persona, quam habens gratiam: in illo igitur priori tenebatur ad justitiam originalem, quia naturalis filia Adæ, & non habuit eam: ergo in illo priori contraxit originale peccatum. (*b*) Respondeo, & dico quod

a *Vide Scot. 2. d. 29. & 32.*

b *Vide Scot. 2. d. 1. q. 2. Ubi docet quomodo prius habeat non esse, quam esse.*

quod quando opposita comparantur ad idem, secundum ordinem naturæ, non simul ambo insunt, sed tantum alterum inest. Reliquum autem, quod dicitur prius natura non inest, quia in eodem instanti oppositum inest: sed dicitur prius natura, quia tunc inesset quantum est ex parte subjecti, nisi aliquid extrinsecum impediret. Exemplum: si materia comparatur ad formam, & ad privationem: prius naturaliter est materia non habens formam, quam habens, non quod in illo instanti, in quo habet formam realiter, non habeat eam, quia tunc contradictoria essent simul; sed quia tunc materia quantum ex se, dimissa sibi, non haberet formam, si aliud habens non daret. Similiter subjectum est prius naturaliter utroque opposito quia prius naturaliter est unumquodque illud, quod est in se, (a) quam sit, vel non sit aliquid, quod est sub aliquo, & ita licet materia prius naturaliter sit privata, quam formata, non tamen sequitur, quod ipsa aliquando sit non sub forma. Similiter, licet prius natura materia sit aliquid in se, quam privata, vel formata, non tamen sequitur, quod ipsa aliquando sit in se, ita quod nec sub privatione, nec sub forma, quia hoc modo non est aliud esse prius, nisi quod secundum propriam rationem ejus, qua dicitur prius, neutrum illorum includit. Ita in proposito dico, quod natura animæ præcedit naturaliter justitiam originalem, sive gratiam æquivalentem, & carentiam justitiæ debitæ, & etiam in illa natura præcedit naturaliter carentia illa justitiæ originalis illam justitiam; quia quantum est ex subjecto, quod est prius naturaliter utroque opposito, prius naturaliter privatio inesset: tamen non oportet animam esse aliquando sub neutro extremo, neque prius esse sub privatione, quam sub opposito, Quando igitur arguitur quod prius naturaliter fuit filia Adæ, quam justificata, concedo: quia illam naturam in primo instanti naturæ sic conceptam consequebatur esse filiam Adæ, & non habere gratiam in illo instanti naturæ; sed non sequitur: ergo in illo instanti naturæ fuit privata, loquendo de omnino primo instanti, quia secundum illam primitatem, natura animæ ita naturaliter præcessit privationem justitiæ, sicut ipsam justitiam: sed tantum potest hoc inferri, quod in ratione naturæ, quæ est fundamentum filiationis Adæ, non includitur justitia, nec ejus carentia: quod concedo. Sed si objicias de alio modo prioritatis naturæ, quod ipsa est naturaliter prius carens justitia, quam habens eam, cum hoc insit sibi a causa intrinseca. Dico, quod hoc prius natura nunquam inest sibi, sed tantum inesset si causa extrinseca non impediret, & poneret oppositum ejus in esse: sicut etiam si in primo instanti, materia informaretur, privatio, quæ prius naturaliter inest materiæ, nunquam ei inesset. Si dicas, quomodo est prius natura illud, quod non est prius in essendo? Dico, quod quando ordo naturæ est inter positivum, sicut inter subjectum, & accidens, materiam, & formam; quod est prius natura, potest esse prius in essendo; sed quando

a *Vide com. 1. Phys. c. 79.*

do est tantum inter opposita privative, prioritas per comparationem ad tertium non est nisi, quia hoc inesset, si aliud non impediret: vel est prioritas in intellectu, quia scilicet istud prius intelligitur, ut privatum. Et si arguatur, Maria non est justa in primo instanti naturæ: ergo in illo instanti est injusta, vel non justa, *ex 2. Periherm.* Dico, quod consequentia non valet in prædicatis compositis: non est album lignum: ergo est lignum non album. Ita hic non est justa in primo instanti, idest, ratione sui; ergo est non justa: non sequitur, quia neutrum illorum essentialiter includit. Et si arguas. In primo instanti naturæ vere intelligitur non justa. Dico, quod non, sed vere non intelligitur justa, quia abstrahentium non est mendacium, 2. *Physic.* (a) non enim omnis intellectus non intelligens hoc, intelligit non hoc; ut non intelligens hominem esse animal non intelligit ipsum non animal; quia tunc non posset esse abstractio, sine mendacio, auferendo ab aliquo, quod sibi essentialiter inest.

Ad aliud de apertione januæ, patet, quod janua fuit sibi aperta per meritum passionis Christi prævisæ, & acceptæ specialiter in ordine ad hanc personam; ut propter illam passionem nunquam huic personæ inesset peccatum, & ita nec aliquid, propter quod janua clauderetur, cum tamen sibi ex origine competeret, unde janua clauderetur, sicut aliis.

Si quæratur, utrum si fuisset mortua ante passionem Filii, fuisset beata? Dici potest, quod sancti Patres in Limbo, purgati fuerunt a peccato originali, tamen clausa fuit janua usque ad solutionem pœnæ debitæ. Ita enim determinaverat Deus, quod licet acceptaret passionem Christi prævisam ad remittendum culpam originalem omni credenti, & credituro illam passionem, non tamen remittebat pœnam illi peccato debitam, scilicet carentiam visionis divinæ propter passionem prævisam, sed propter ipsam exhibitam, & ideo sicut illis Patribus non patuit janua, quousque passio Christi fuit exhibita, ita probabile est, quod nec Beatæ Virgini. Ad argumentum Bernardi potest responderi, quod in instanti conceptionis naturæ fuisset sanctificatio non a culpa, quæ tunc infuit, quia nulla fuit; sed a culpa, quæ tunc infuisset, nisi tunc gratia illi animæ fuisset infusa. Et si arguatur, quod ibi fuit libido, falsum est de conceptione naturarum licet posset concedi fuisse in conceptione, & commixtione seminum. Et dato, quod in conceptione seminum fuisset creatio animæ, non fuisset aliquod inconveniens, gratiam tunc fuisse infusam animæ, propter quam anima non contraxisset aliquam infectionem a carne, cum libidine seminata. Sicut enim post primum instans Baptismi potuit manere infectio corporis contracta per propagationem cum gratia in anima mundata; ita potest esse in primo instanti, si Deus tunc creavit gratiam in anima Mariæ.

QUÆ-

a *Tex.* 18. *B.*

QUÆSTIO SECUNDA.

De sanctificatione Corporis Christi, quare scilicet, & quomodo non contraxerit originale peccatum.

AD secundum, (a) dicitur secundum Magistrum, quod aliqua portio erat in Adam, de qua omnes filii ejus propagati sunt: & aliqui ponunt, quod aliquod illius portionis non fuerit infectum in Adam, sed servatum mundum usque ad generationem Christi.

Sed contra primum: quantum finitum per ablationem finitam ab eo aliquoties factam, posset consumi, & maxime ita modicum quantum, sicut esset semen descendendum ab Adam in procreatione filiorum, iam videretur totaliter esse consumptum. Quod si dicas illud in se multiplicari; sicut dicit Magist. hoc non videtur posse fieri sine miraculo, sicut de panibus Evangelicis, de quibus exemplicat: & ita non erat possibile patrem generare quantum est ex parte formationis corporis sine miraculo; quod non videtur probabile.

Qui non tenent hic Magistrum secundum diversum modum ponendi de peccato originali, diversimode hic respondent. Dicentes enim, quod peccatum originale contrahitur propter carnem infectam concupiscibiliter seminatam; dicunt carnem totam Mariæ fuisse sanctificatam, & ita illud, quod assumebatur ad formationem corporis Christi, prius quam assumebatur, fuit sanctificatum, ut non esset ibi infectio aliqua in instanti infusionis animæ.

Sed contra hoc arguitur, quia si sanguines Beatæ Virginis erant, de quibus formabatur corpus Christi secundum Dam. 48. Cum nunquam fuerunt animati anima alicuius hominis, per consequens nunquam ab anima peccatrice contraxerunt maculam; nec per consequens ex parte eorum potest assignari ratio maculæ, vel sanctificatio corporis generati ex eis.

Quod si dicatur (b), quod virtus activa formans corpus ex eis, fuit infecta, & ideo corpus genitum infectum: hoc non videtur verum, si Spiritus sanctus immediate formavit illud corpus de illis sanguinibus.

Præterea. Non videtur probabile corruptionem esse sine generatione in quocunque genere; sed ista sanctificatio, sive mundatio carnis esset corruptio illius morbidæ qualitatis positivæ, & tamen nullius alterius qualitatis positivæ esset generatio, gratiæ non, quia non est capax sanctitatis.

Aliter secundum viam Anselm. qui ponit peccatum originale esse carentiam justitiæ debitæ, sicut tactum est *dist. 32. secundi*. Patet qualiter Christus non contraxit originale peccatum, quia non fuit filius naturalis Adæ, & ideo non erat debitor justitiæ originalis. Acceperunt enim illi soli justitiam in Adam, quia ab eo erant descensuri

a *Mag. C. D. E.* b *Vide 3. dist. 2.*

ri per rationem seminalem, hoc est, respectu quorum Adam habuit rationem patris naturalis secundum communem propagationem. Unde sicut illis solum potuit servare iustitiam, ita illis solum potuit perdere illam, & ideo si Christus fuisset purus homo, & non Deus: miraculose tamen natus de Virgine secundum eum non contraxisset originale peccatum. Ista sententia patet per eum de Conceptu Virginali *cap.* 10. & deinceps, & expresse. *cap.* 19. ubi vult, quod innocentiæ Christi potest poni duplex ratio, scilicet, sanctificatio Virginis Matris, & miraculosa formatio corporis, non per propagationem communem, & utraque per se sufficeret, ut Christus innocens nasceretur

DISTINCTIO IV.

Circa istam Distinctionem quartam, in qua Magister agit de Conceptione Christi, per comparationem ad Virginem concipientem; quæro;

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum Beatissima Virgo Maria fuerit vere Mater Dei, & hominis?

Quod non: quia opposita contraria non possunt inesse eidem simul, etiam per potentiam divinam; quia tunc Deus facere posset contradictoria simul. Consequentia patet per Philosophum 4. *Metaphy.*(a), ubi probat, quod si contraria essent in eodem, quod etiam contradictoria essent simul de eodem vera: sed virginitas, & maternitas sunt opposita contraria: igitur, &c.

Præterea. Damascen. ca. 58. (b) *Genitricem Christi nequaquam dicimus Beatam Virginem*. Præterea. Mater se habet active in generatione prolis: quia si tantum passive Adam esset mater Evæ, & limus esset mater Adæ. sed B. Virgo non se habuit active in generatione ista, quia hæc generatio fuit in instanti: virtus creata non operatur in instanti ad illud, quod natum est fieri in tempore. Præterea. Activum, & passivum sunt correlativa mutua, *ex* 5. *Metaph.*(c) Mater se habet ad patrem sicut passivum ad activum: secundum Philosophum 15. *de Animal.* igitur mutuo sunt correlativa pater, & mater, sed nullus est pater Christi hominis; igitur nulla mater. Præterea. Omni generatione generatur aliquod suppositum, 7. *Metaph.*(d) Non sic ista, quia hic non fuit suppositum, nisi increatum, illud non generabatur in tempore. Quod si dicatur, quod generabatur in natura creata. Contra. Primus terminus generationis est per se ens: Verbum homo non est per se ens, quia nec per se unum: igitur, &c. Quod si dicas, quod est ibi unitas unionis. Contra. Relatio non est formalis ratio

a *Tex.* 9. & 27. b *Lib.* 3. *c.* 12. *Arg.* 3. c *Tex.* 20. 5. *de Gener. ani. c.* 19. d *Tex.* 20. & 53.

se, nihil est ad aliud, & totalis natura est fundamentum illius unionis, ex quæstione præcedenti: ergo entitas totalis naturæ, naturaliter præcedit Incarnationem, & ita animationem præcedit naturaliter totius organizatio, secundam unam opinionem de formis; vel saltem est simul; secundum aliam opin.

Ad rationes principales. Ad primum argumentum dico, quod (si concederetur alterationem præcedere tempore Incarnationem) (*a*) posset dici, quod cum illa alteratione fuit occupatio minoris loci, sicut universaliter est circa quamcumque condensationem; & ita poneretur ibi unus motus localis per se, quo deportabatur materia ad locum convenientem generationi, & alius per accidens concomitans generationem corporis densioris, quo occuparetur minor locus; & in ultimo instanti condensationis inducerentur omnes formæ partiales, & forma totalis corporis organizati, & in illo instanti totum assumeretur. Si autem ponatur alterationem non præcessisse tempore, tunc potest dici, quod occupatio minoris loci erat subita, & hoc per potentiam divinam, si tamen ad hoc non posset cooperari virtus creata, de quo *dist.* 4. Per illud idem dicendum est ad secundum de figuratione. Ad tertium, dico quod mutatio proprie dicta est inter privationem, & formam, sicut patet *in* 5. *Physic.* (*b*) non autem inter negationem & formam. Privatio autem est negatio in apto nato, & ideo quando forma producitur simul cum susceptivo, non est proprie mutatio ad illam formam; quia susceptivum non prius fuit sub privatione, quam forma: nec prius fuit aptum natum habere formam quam habeat eam: sed tantum est mutatio ad susceptivum ejus: cum igitur anima intellectiva inducatur simul cum *esse* corporis etiam in nobis, ad animam proprie non est mutatio: sed tantum ad *esse* corporis organici, & illius mutationis subjectum est materia, quæ fuit sub forma sanguinis. Et cum additur in majori, quod omnis forma generabilis, & corruptibilis, si non immediate creatur, accipit *esse* per mutationem sui subjecti: neganda est ista propositio, si intelligatur per mutationem, cujus ipsa sit primo terminus, & de mutatione proprie dicta. Potest tamen concedi de mutatione, cujus aliquid ejus sit terminus, & de mutatione communiter dicta: ita hic, & hujus mutationis proprie dictæ terminus est corpus organicum, quod est aliquid corporis animati.

DISTINCTIO III.

CIrca istam Distinctionem tertiam, in qua Magister agit de qualitate naturæ assumptæ quæruntur duo unum de matre, & aliud de prole. Primum est: Utrum Beata Virgo fuerit concepta in originali peccato: Secundum est, de santificatione corporis Christi: quare scilicet, & quomodo non contraxerit originale peccatum.

QUÆ-

a *Vide* 4. *d.* 11. *d.* 3. & *ubi sup.* 7. *Met.* b *Tex.* 7.

QUÆSTIO PRIMA.

Vtrum Beata Virgo fuerit concepta in originali peccato?

Circa primum arguitur(a), quod sic. In *Adam omnes peccaverunt.* Rom. 5. non nisi, quia fuerunt in eo secundum rationem semi- nalem, ita fuit in eo Beata Virgo: igitur, &c. Item Dam. cap. 10. & 48. *Spiritus sanctus purgavit eam*(b): purgatio non est nisi a pecca- to: igitur habuit peccatum, non actuale: igitur; &c. Item Augu- stinus de fide ad Petrum. *Firmissime tene, & nulatenus dubites, omnem hominem, qui per concubitum viri, & mulieris concipitur, cum peccato originali nasci* (c). Item idem super illud Joan. *Ecce agnus Dei*, &c. *Solus innocens, quia non sic venit*; (d) scilicet, secundum communem propagationem. Item Leo Papa in sermone de Nativitate Domini, *sicut a reatu nullum liberum reperit, ita pro liberandis omnibus venit*: igitur, &c. Item Hieron. super illud Psal. *Et de manu canis unicam meam*. Videtur idem dicere. Item de consec. dist. 2. c. 1. ibi (*Nativitas in gloria*.) Item Bern. de conceptu ejus dicit, quod fuit in peccato originali concepta. Item Anselm. 2. *Cur Deus homo cap.* 16. Item hoc idem vult Bern. in qua- dam Epistola; & probat: quia non fuit sanctificata ante conceptum: patet, nec in conceptu: quia ibi fuit libido. Contra. Augustin. de natura, & gratia circa medium, & ponitur in litera. c. 3. *Cum de peccatis, agitur, de Maria nullam prorsus volo habere quæstio- nem*. Et Anselmus de Conceptu virginali. cap. 18. *Decuit, ut ea puritate virgo niteret, qua major sub Deo nequit intelligi*. Posset autem intelligi pura innocentia sub Deo: qualis fuit in Christo: igitur, &c.

Dicitur communiter, quod sic, (e) propter auctoritates adductas, & propter rationes assumptas ex duobus mediis, quorum unum est excellentia Filii sui. Ipse enim, ut Redemptor universalis omnibus januam aperuit: sed si Beata Virgo non contraxisset originale: non indiguisset redemptore, nec ipse sibi januam aperuisset: quia non fuisset sibi clausa. Non enim clauditur nisi propter peccatum, & ma- xime originale. Secundum medium est ex his quæ apparent in Bea- ta Virgine. Ipsa enim fuit propagata communi lege, & per conse- quens corpus ejus propagatum, & formatum de semine infecto, & ita eadem ratio infectionis in corpore ejus, quæ erat in corpore al- terius sic propagati, & cum ex corpore infecto inficiatur anima, ea- dem ratio infectionis erat in anima ejus, quæ & in animabus aliorum communiter propagatorum. Similiter habuit pœnas communes natu- ræ humanæ, ut sitim, famem, & hujusmodi, quæ infliguntur no- bis propter peccatum originale: & illæ non erant voluntarie assumptæ;

D 2 quia

---

a *Mag. A. B.* b *Lib. 3. cap 3.* c *Cap. 23.* d *Cap. 1.*
e *D. Th. p. 1. q. 81. a. 2. & in 3. scripto d. 3. & 3. p. q. 27. a. 2. vide Bon. & alios antiquos hic.*

quia non erat redemptrix, vel reparatrix nostra; quia tunc Filius ejus non fuisset redemptor omnium generaliter: igitur erant sibi inflictæ a Deo, & non injuste: ergo propter peccatum, & ita ipsa non erat innocens.

Contra primam rationem arguitur ex excellentia Filii sui; inquantum redemptor, reconciliator, & mediator, quod ipsa non contraxit peccatum originale. Perfectissimus enim mediator habet perfectissimum actum mediandi respectu alicujus personæ, pro qua mediat; sed Christus est perfectissimus mediator, igitur Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicujus creaturæ, sive personæ, respectu cujus erat mediator: sed respectu nullius personæ habuit excellentiorem gradum, quam respectu Mariæ; igitur, &c. Sed hoc non esset nisi meruisset eam præservari a peccato originali. Quod probo tripliciter. Primo per comparationem ad Deum, cui reconciliat. Secundo per comparationem ad malum, a quo liberat. Tertio per comparationem ad obligationem personæ, quam reconciliat. Ad videndum primam probationem pono exemplum consonum exemplo Anselmi. *Cur Deus homo lib. 2. cap. 16.* Aliquis offendens regem demeretur intantum, ut omni Filio naturali ejus rex offendatur, & offendens exhæredite eum: ista offensa statuitur non remittenda, nisi offeratur regi ab aliquo innocente aliquod obsequium magis placans, & gratum, quam peccatum fuerit offensivum. Aliquis offert obsequium ita gratum, quod reconciliet filios: ut non exhæreditentur, tamen cuilibet nato rex offenditur, licet postea remittat offensam propter merita mediatoris; sed si ille mediator posset ita perfecte placare Regem, ut præveniret respectu alicujus filii iræ, ne ei offenderetur, hoc magis esset, quam si rex offensam habitam contra talem remitteret; sed hoc non est impossibile, cum hæc offensa non est ex culpa propria, sed ex alia contracta. Ex illo arguitur sic. Nullus summe, vel perfectissime placat aliquem pro offensa alicujus contrahenda, nisi posset prævenire, ne ille offendatur: nam si jam offensum placat, ut remittat, non perfectissime placat: sed in proposito Deus non offenditur animæ propter motum interiorem in ipso, sed tantum propter culpam in ipsa anima: igitur Christus non perfectissime placat Trinitatem pro culpa contrahenda a filiis Adæ, si non præveniat, ut alicui Trinitas non offendatur, & per consequens, quod anima alicujus filii Adæ non habeat culpam talem. Ex secunda via arguitur dupliciter. Primo, quia perfectissimus mediator meretur amotionem omnis pœnæ ab eo, quem reconciliat; sed culpa originalis est major pœna, quam ipsa carentia visionis divinæ, sicut declaratum fuit *dist. 36. secundi lib.* quia peccatum est maxima pœna naturæ intellectualis inter omnes pœnas ejus: igitur si Christus perfectissime reconciliavit, istam pœnam gravissimam meruit ab aliquo auferri: non nisi a matre: igitur, &c. Confirmatur istud per exemplum, quia si filio Adæ esset maxima pœna regem contra eum offendi, nullus eum perfectissime reconciliaret, nisi auferret ab eo, non tantum exhæredationem, sed etiam esse inimicum regis; igitur, &c. Ex eadem via argui-

guitur secundo sic. Christus immediatius videtur fuisse reparator, & reconciliator noster a peccato originali, quam ab actuali: quia necessitas incarnationis, passionis, &c. assignatur communiter ex peccato originali: sed supponitur communiter, quod ipse fuit ita perfectus mediator respectu alicujus personæ, puta Mariæ, quod eam præservavit ab omni peccato actuali: igitur similiter a peccato originali. Ex tertia via arguo sic. Persona reconciliata non summe obligatur mediatori, nisi ab ipso summum bonum habeat, quod potest per mediatorem haberi, sed innocentia illa, scilicet præservatio a culpa contracta, vel contrahenda, potest haberi per mediatorem: ergo nulla persona summe tenebitur Christo, ut mediatori, si nullam præservavit a peccato originali. Et si dicas, quod æqualiter tenetur persona, cui remittitur peccatum quantum persona, quæ præservatur a peccato, propter illud Luc. 7. (a) *Cui magis dimittitur, magis diligit*. Quære ibi responsionem August. quod omnia possibilia committi non commissa, sint dimissa, ac si essent commissa: immo excellentius beneficium est præservare a malo, quam permittere incidere in malum, & ab eo postea liberare. Videtur etiam quod cum Christus multis animabus meruerit gratiam, & gloriam, & pro his sint Christo debitores, ut mediatori: quare nulla anima erit ei debitrix pro innocentia? Et quare etiam omnes Angeli beati sint innocentes, & nulla humana anima erit innocens in patria, nisi sola anima Christi? Secunda etiam ratio, quæ accepta fuit ex his, quæ apparent in Maria, non videtur concludere. Quod enim arguitur, & primo de infectione carnis propter seminationem non arguit secundum viam Anselm. De peccato originali, quæ tacta fuit *dist.* 32. 2. *lib.* Aut dato, quod sic contrahitur peccatum originale communiter: tamen infectio carnis manens post Baptismum, non est necessaria causa, quare maneat peccatum originale in anima; sed ipsa manente, peccatum originale deletur per gratiam collatam: ita posset Deus in primo instanti Conceptionis Virginis dando tunc gratiam delere, ne esset causa necessaria infectionis in anima, si gratia tolleret culpam in anima. Aliud de passionibus Mariæ non concludit. Potest enim mediator reconciliare aliquem, ut auferantur ab eo pœnæ sibi inutiles, & relinquatur in pœnis sibi utilibus: originalis culpa non fuisset utilis Mariæ: pœnæ temporales tamen fuerunt utiles, quia in eis meruit: igitur, &c.

Ad Quæstionem, dico quod Deus potuit facere, quod ipsa nunquam fuisset in peccato originali: potuit etiam fecisse ut tantum in uno instanti esset in peccato: potuit etiam facere ut per tempus aliquod esset in peccato, & in ultimo instanti illius temporis purgaretur. Primum declaro, quia gratia æquivalet justitiæ originali, quantum ad acceptationem divinam, ut propter hanc animæ habenti gratiam non insit peccatum originale. Potuit enim Deus in primo instanti illius animæ infundere sibi gratiam tantam, quantam alii ani-

a *Vide* 4. *d.* 21. *q.* 1. *ar.* 3.

mæ in circumcisione, vel Baptismo; igitur in illo instanti anima non habuisset peccatum originale, sicut nec habuisset si postea fuisset baptizata. Et si etiam infectio carnis fuit ibi in primo instanti, non fuit tamen necessaria causa infectionis animæ; sicut nec post Baptismum, quando manet secundum multos, & infectio animæ non manet: aut potuit caro mundari ante infusionem animæ, ut in illo instanti non esset infecta, (a) Secundum patet, quia si agens naturale potest incipere agere in instanti; ita quod in illo instanti fuerit in *esse* quieto sub uno contrario, & in tempore habito est sub forma contraria in *fieri*, & quandocumque agens naturale potest agere, Deus potest agere: igitur potest, & in tempore habito alicui instanti causare gratiam. Hoc etiam confirmatur, quia quando anima est in peccato, potest per potentiam divinam esse in gratia: sed in tempore illo, quo fuit concepta, potuit esse in peccato, & per te fuit: igitur similiter potuit esse in gratia. Nec necesse fuit tunc, quod fuisset in gratia in primo instanti illius temporis, sicut nec de mutatione, & motu. Præterea. In primo instanti potuit creasse gratiam in illa anima: ergo, &c. Tertium est manifestum. Quid autem horum trium, quæ ostensa sunt esse possibilia, factum sit, Deus novit; si auctoritati Ecclesiæ, vel auctoritati Scripturæ non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, attribuere Mariæ.

Contra secundum istorum membrorum instatur dupliciter. Primo sic: quicquid Deus immediate agit circa creaturam, agit in instanti: quia secundum Philosophum 8. *Physicor.* (b) virtus infinita agit in instanti, quia virtus infinita, & finita non possunt agere in æquali mensura, (c) igitur non potest justificare animam in tempore, habito instanti culpæ. Præterea, aut illa justificatio esset motus, aut mutatio: non mutatio, quia non esset in instanti; non motus, quia non esset successio secundum partes mobilis, scilicet animæ, quia ipsa est indivisibilis: neque secundum partes formæ, scilicet gratiæ, neque secundum media inter extrema. Non enim est medium inter privative opposita circa aptum natum: sicut nec est absolute medium inter contradictoria. Nec alterum illorum secundum partes acquirebatur, vel amittebatur, neque subjectum est divisibile: igitur. Ad primam instantiam dico, quod si Deus voluntarie non agit in aliquo instanti, non necessario propter hoc oportet eum expectare tempus, ut in instanti determinato illius temporis agat, sed potest agere in tempore, in cujus primo instanti non egit. Verum est igitur, quod Deus potest agere in instanti quidquid immediate agit, sed non est necesse ipsum agere in instanti. Ad secundum dico, quod stricte loquendo, sicut Philosophus loquitur de motu, & mutatione, ista justificatio, passio, nec est motus, nec mutatio: sed aliquid habens de utroque, hoc quidem habens de mutatione, quod, ut forma simplex, & indivisibilis inest subjecto: hoc autem de motu, quia in nulla

a *Vide Scot. 2. d. 2. q. 2. & in re port. hic q. 1.*
b *Tex. 78. & 79.* c *al. post instans culpæ.*

nulla mensura indivisibili inest, sed in tempore, & in hoc deficit a mutatione; deficit autem a motu, quia non est fluxus secundum partes formæ, vel mobilis, vel secundum media inter extrema, quia hic nulla sunt media, sicut probatum est. Exemplum est; Mobile transit a forma, sub qua fuit in ultimo instanti quietis, ita quod post illud instans, est continua deperditio illius formæ secundum partes ejus, & continua acquisitio formæ oppositæ; sed si in toto tempore inesset forma opposita, & tamen non successive acquirerentur partes ejus, esset simile proposito, quia tunc illius formæ acquisitio non esset motus, nec mutatio, sicut nec modo transitus a mutatione ad motum, vel e converso est mutatio, vel motus. Sed quare passio causata ab agente naturali, est mutatio, vel motus, & non ista? Respondeo, quia agens naturale, si potest subito inducere formam, inducit per mutationem: & si non potest, necesse est, ut agat in tempore, & ita per motum: Deus autem etsi posset inducere formam in instanti, tamen si non induceret in instanti, potest inducere totam in tempore, ita, quod non partes ante partes. Posse enim agere in tempore, non est imperfectionis in agente, licet necessitas agendi in tempore sit imperfectio.

Si autem teneatur pars negativa quæstionis, (*a*) ad omnes auctoritates in contrariam partem respondetur, quod quilibet filius Adæ naturaliter est debitor justitiæ originalis, & ex demerito Adæ caret ea, & ideo omnis talis habet unde contrahat peccatum originale: sed si alicui in primo instanti creationis animæ detur gratia, ille, licet careat justitia originali, nunquam tamen est debitor ejus, quia merito alterius prævenientis peccatum, datur sibi gratia, quæ æquivalet illi justitiæ, quantum ad acceptationem divinam, immo excedit: ergo quantum est ex se, quilibet haberet peccatum originale, nisi alius præveniret merendo. Et ita exponendæ sunt auctoritates, quod omnes naturaliter propagati ab Adam sunt peccatores, hoc est ex modo, quo habent naturam ab Adam, habent unde careant justitia debita, nisi eis aliunde conferatur; sed sicut posset post primum instans conferre ei gratiam, ita posset & in primo instanti. Per illud patet ad rationes factas pro prima opinione, quia Maria maxime indiguisset Christo, ut redemptore. Ipsa enim contraxisset originale peccatum ex ratione propagationis communis, nisi fuisset præventa per gratiam mediatoris, & sicut alii indiguerunt Christo, ut per ejus meritum remitteretur eis peccatum jam contractum, ita illa magis indiguit mediatore præveniente peccatum, ne esset ab ipsa aliquando contrahendum, & ne ipsa contraheret. Et si arguas contra hoc, quia prius naturaliter fuit filia Adæ, quia prius fuit persona, quam habens gratiam: in illo igitur priori tenebatur ad justitiam originalem, quia naturalis filia Adæ, & non habuit eam: ergo in illo priori contraxit originale peccatum. (*b*) Respondeo, & dico

 quod

a *Vide Scot.* 2. *d.* 29. & 32.

b *Vide Scot.* 2. *d.* 1. *q.* 2. *Ubi docet quomodo prius habeat non esse, quam esse.*

quod quando opposita comparantur ad ideam, secundum ordinem naturæ, non simul ambo insunt, sed tantum alterum inest. Reliquum autem, quod dicitur prius natura non inest, quia in eodem instanti oppositum inest: sed dicitur prius natura, quia tunc inesset quantum est ex parte subjecti, nisi aliquid extrinsecum impediret. Exemplum: si materia comparatur ad formam, & ad privationem: prius naturaliter est materia non habens formam, quam habens, non quod in illo instanti, in quo habet formam realiter, non habeat eam, quia tunc contradictoria essent simul; sed quia tunc materia quantum ex se, dimissa sibi, non haberet formam, si aliud habens non daret. Similiter subjectum est prius naturaliter utroque opposito quia prius naturaliter est unumquodque illud, quod est in se, (*a*) quam sit, vel non sit aliquid, quod est sub aliquo, & ita licet materia prius naturaliter sit privata, quam formata, non tamen sequitur, quod ipsa aliquando sit non sub forma. Similiter, licet prius natura materia sit aliquid in se, quam privata, vel formata, non tamen sequitur, quod ipsa aliquando sit in se, ita quod nec sub privatione, nec sub forma, quia hoc modo non est aliud esse prius, nisi quod secundum propriam rationem ejus, qua dicitur prius, neutrum illorum includit. Ita in proposito dico, quod natura animæ præcedit naturaliter justitiam originalem, sive gratiam æquivalentem, & carentiam justitiæ debitæ, & etiam in illa natura præcedit naturaliter carentia illa justitiæ originalis illam justitiam; quia quantum est ex subjecto, quod est prius naturaliter utroque opposito, prius naturaliter privatio inesset: tamen non oportet animam esse aliquando sub neutro extremo, neque prius esse sub privatione, quam sub opposito, Quando igitur arguitur quod prius naturaliter fuit filia Adæ, quam justificata, concedo: quia illam naturam in primo instanti naturæ sic conceptam consequebatur esse filiam Adæ, & non habere gratiam in illo instanti naturæ; sed non sequitur: ergo in illo instanti naturæ fuit privata, loquendo de omnino primo instanti, quia secundum illam primitatem, natura animæ ita naturaliter præcessit privationem justitiæ, sicut ipsam justitiam: sed tantum potest hoc inferri, quod in ratione naturæ, quæ est fundamentum filiationis Adæ, non includitur justitia, nec ejus carentia: quod concedo. Sed si objicias de alio modo prioritatis naturæ, quod ipsa est naturaliter prius carens justitia, quam habens eam, cum hoc insit sibi a causa intrinseca. Dico, quod hoc prius natura nunquam inest sibi, sed tantum inesset si causa extrinseca non impediret, & poneret oppositum ejus in esse: sicut etiam si in primo instanti, materia informaretur, privatio, quæ prius naturaliter inest materiæ, nunquam ei inesset. Si dicas, quomodo est prius natura illud, quod non est prius in essendo? Dico, quod quando ordo naturæ est inter positivum sicut inter subjectum, & accidens, materiam, & formam; quod est prius natura, potest esse prius in essendo; sed quando

a *Vide com. 1. Phys. c. 79.*

do est tantum inter opposita privative, prioritas per comparationem ad tertium non est nisi, quia hoc inesset, si aliud non impediret: vel est prioritas in intellectu, quia scilicet istud prius intelligitur, ut privatum. Et si arguatur, Maria non est justa in primo instanti naturæ: ergo in illo instanti est injusta, vel non justa, *ex 2. Periherm.* Dico, quod consequentia non valet in prædicatis compositis: non est album lignum: ergo est lignum non album. Ita hic non est justa in primo instanti, idest, ratione sui; ergo est non justa: non sequitur, quia neutrum illorum essentialiter includit. Et si arguas. In primo instanti naturæ vere intelligitur non justa. Dico, quod non, sed vere non intelligitur justa, quia abstrahentium non est mendacium, 2. *Physic.* (*a*) non enim omnis intellectus non intelligens hoc, intelligit non hoc; ut non intelligens hominem esse animal non intelligit ipsum non animal, quia tunc non posset esse abstractio, sine mendacio, auferendo ab aliquo, quod sibi essentialiter inest.

Ad aliud de apertione januæ, patet, quod janua fuit sibi aperta per meritum passionis Christi prævisæ, & acceptæ specialiter in ordine ad hanc personam; ut propter illam passionem nunquam huic personæ inesset peccatum, & ita nec aliquid, propter quod janua clauderetur, cum tamen sibi ex origine competeret, unde janua clauderetur, sicut aliis.

Si quæratur, utrum si fuisset mortua ante passionem Filii, fuisset beata? Dici potest, quod sancti Patres in Limbo, purgati fuerunt a peccato originali, tamen clausa fuit janua usque ad solutionem pœnæ debitæ. Ita enim determinaverat Deus, quod licet acceptaret passionem Christi prævisam ad remittendum culpam originalem omni credenti, & credituro illam passionem, non tamen remittebat pœnam illi peccato debitam, scilicet carentiam visionis divinæ propter passionem prævisam, sed propter ipsam exhibitam, & ideo sicut illis Patribus non patuit janua, quousque passio Christi fuit exhibita, ita probabile est, quod nec Beatæ Virgini. Ad argumentum Bernardi potest responderi, quod in instanti conceptionis naturæ fuisset sanctificatio non a culpa, quæ tunc infuit, quia nulla fuit; sed a culpa, quæ tunc infuisset, nisi tunc gratia illi animæ fuisset infusa. Et si arguatur, quod ibi fuit libido, falsum est de conceptione naturarum licet posset concedi fuisse in conceptione, & commixtione seminum. Et dato, quod in conceptione seminum fuisset creatio animæ, non fuisset aliquod inconveniens, gratiam tunc fuisse infusam animæ, propter quam anima non contraxisset aliquam infectionem a carne, cum libidine seminata. Sicut enim post primum instans Baptismi potuit manere infectio corporis contracta per propagationem cum gratia in anima mundata; ita potest esse in primo instanti, si Deus tunc creavit gratiam in anima Mariæ.

QUÆ-

a *Tex.* 18. *B.*

QUÆSTIO SECUNDA.

De sanctificatione Corporis Christi, quare scilicet, & quomodo non contraxerit originale peccatum.

AD secundum, (*a*) dicitur secundum Magistrum, quod aliqua portio erat in Adam, de qua omnes filii ejus propagati sunt: & aliqui ponunt, quod aliquod illius portionis non fuerit infectum in Adam, sed servatum mundum usque ad generationem Christi.

Sed contra primum: quantum finitum per ablationem finitam ab eo aliquoties factam, posset consumi, & maxime ita modicum quantum, sicut esset semen descendendum ab Adam in procreatione filiorum, iam videretur totaliter esse consumptum. Quod si dicas illud in se multiplicari; sicut dicit Magist. hoc non videtur posse fieri sine miraculo, sicut de panibus Evangelicis, de quibus exemplicat: & ita non erat possibile partem generare quantum est ex parte formationis corporis sine miraculo; quod non videtur probabile.

Qui non tenent hic Magistrum secundum diversum modum ponendi de peccato originali, diversimode hic respondent. Dicentes enim, quod peccatum originale contrahitur propter carnem infectam concupiscibiliter seminatam; dicunt carnem totam Mariæ fuisse sanctificatam, & ita illud, quod assumebatur ad formationem corporis Christi, prius quam assumebatur, fuit santificatum, ut non esset ibi infectio aliqua in instanti infusionis animæ.

Sed contra hoc arguitur, quia si sanguines Beatæ Virginis erant, de quibus formabatur corpus Christi secundum Dam. 48. Cum nunquam fuerunt animati anima alicujus hominis, per consequens nunquam ab anima peccatrice contraxerunt maculam; nec per consequens ex parte eorum potest assignari ratio maculæ, vel sanctificatio corporis generati ex eis.

Quod si dicatur (*b*), quod virtus activa formans corpus ex eis, fuit infecta, & ideo corpus genitum infectum: hoc non videtur verum, si Spiritus sanctus immediate formavit illud corpus de illis sanguinibus.

Præterea. Non videtur probabile corruptionem esse sine generatione in quocunque genere; sed ista sanctificatio, sive mundatio carnis esset corruptio illius morbidæ qualitatis positivæ, & tamen nullius alterius qualitatis positivæ esset generatio, gratiæ non, quia non est capax sanctitatis.

Aliter secundum viam Anselm. qui ponit peccatum originale esse carentiam justitiæ debitæ, sicut tactum est *dist.* 32. *secundi*. Patet qualiter Christus non contraxit originale peccatum, quia non fuit filius naturalis Adæ, & ideo non erat debitor justitiæ originalis. Acceperunt enim illi soli justitiam in Adam, quia ab eo erant descensuri

a *Mag. C. D. E.* b *Vide* 3. *dist.* 2.

ri per rationem seminalem, hoc est, respectu quorum Adam habuit rationem patris naturalis secundum communem propagationem. Unde sicut illis solum potuit servare iustitiam, ita illis solum potuit perdere illam, & ideo si Christus fuisset purus homo, & non Deus: miraculose tamen natus de Virgine secundum eum non contraxisset originale peccatum. Ista sententia patet per eum de Conceptu Virginali *cap.* 10. & deinceps, & expresse. *cap.* 19. ubi vult, quod innocentiæ Christi potest poni duplex ratio, scilicet, santificatio Virginis Matris, & miraculosa formatio corporis, non per propagationem communem, & utraqué per se sufficeret, ut Christus innocens nasceretur

DISTINCTIO IV.

Circa istam Distinctionem quartam, in qua Magister agit de Conceptione Christi, per comparationem ad Virginem concipientem; quæro;

QUÆSTIO PRIMA.

Vtrum Beatissima Virgo Maria fuerit vere Mater Dei, & hominis?

Quod non: quia opposita contraria non possunt inesse eidem simul, etiam per potentiam divinam; quia tunc Deus facere posset contradictoria simul. Consequentia patet per Philosophum 4. *Metaphy.*(*a*), ubi probat, quod si contraria essent in eodem, quod etiam contradictoria essent simul de eodem vera: sed virginitas, & maternitas sunt opposita contraria: igitur, &c.

Præterea. Damascen. ca. 58. (*b*) *Genitricem Christi nequaquam dicimus Beatam Virginem*. Præterea. Mater se habet active in generatione prolis: quia si tantum passive Adam esset mater Evæ, & limus esset mater Adæ. sed B. Virgo non se habuit active in generatione ista, quia hæc generatio fuit in instanti: virtus creata non operatur in instanti ad illud, quod natum est fieri in tempore. Præterea. Activum, & passivum sunt correlativa mutua, *ex* 5. *Metaph.*(*c*) Mater se habet ad patrem sicut passivum ad activum: secundum Philosophum 15. *de Animal.* igitur mutuo sunt correlativa pater, & mater, sed nullus est pater Christi hominis; igitur nulla mater. Præterea. Omni generatione generatur aliquod suppositum. 7. *Metaph.*(*d*) Non sic ista, quia hic non fuit suppositum, nisi increatum, illud non generabatur in tempore. Quod si dicatur, quod generabatur in natura creata. Contra. Primus terminus generationis est per se ens: Verbum homo non est per se ens, quia nec per se unum: igitur, &c. Quod si dicas, quod est ibi unitas unionis. Contra. Relatio non est formalis ratio

---

a *Tex.* 9. & 27. b *Lib.* 3. *c.* 12. *Arg.* 3. c *Tex.* 20. 3. *de Gener. ani. c.* 19. d *Tex.* 20. & 53.

rio terminandi generationem: ista unio est relatio: igitur, &c. Praeterea. Si generavit Deum hominem, hoc non fuit, nisi ratione naturae humanae terminantis generationem, in qua natura Verbum subsistebat; sed hoc non videtur ponendum, quia tunc illud esset hic non primus terminus, sed quasi formalis, acquisito primo termino; in aliis autem est primus terminus; nec potest poni differentia, quod in aliis illa natura est persona, hic non, quia hoc tantum est in aliis propter negationem duplicis dependentiae: negatio non est ratio terminandi generationem.

Contra Luc.1. *Concipies in utero & paries Filium*. Et Matth. 1.

In ista quaestione conclusio est (*a*)certa, sicut patet per Dam.cap.59. *Dei genitricem vere sanctam Mariam praedicamus. Sicut enim vere Deus ex ipsa genitus est, ita ipsa vere Dei genitrix dicitur. Deum enim aimus ex ipsa genitum esse, non ut Deitate Verbi principium essendi accipiente ex ipsa, sed Dei Verbo ex ipsa incarnato & genito. Non enim hominem nudum genuit Beata Virgo sed Deum verum, non nudum, sed incarnatum*: ubi videtur dicere, quod genuit suppositum sicut ipse determinat, infra *cap.* 81. quia generatio est hypostasis; sed genuit illud suppositum, non secundum naturam divinam, sed humanam.

Contra quod videntur esse duo argumenta facta ad primam partem. Similiter de eo, propter quod aliqua dicitur mater, quomodo posset salvari in proposito dubium est.

Opinio est, (*b*) quod solus pater habet rationem activi, & mater rationem passivi, ita quod ipsa tantum ministrat materiam prolis, & in solo semine patris est vis activa formativa prolis. Haec videtur opinio Philosophi 15. *de animal.* comparantis virtutem in semine patris, artifici, & materiam ministratam a matre, ligno, de quo artifex facit scamnum. Pro hoc etiam ad propositum videtur esse August. 10. *super Genes. cap.* 5. ubi dicit, Christum non descendisse ex parentibus secundum rationem seminalem: sed si Beata Virgo fuisset activa respectu formationis corporis filii sui, videretur corpus illud formatum fuisse secundum rationem seminalem.

Sed contra istud arguitur primo de aliis matribus, quia formas ejusdem speciei consequuntur potentiae naturales ejusdem speciei: mas & foemina sunt ejusdem speciei, 10. *Metaphys.*(*c*) ergo formas eorum consequitur potentia ejusdem rationis: igitur si formam unius consequitur naturaliter vegetativa activa, similiter & alterius. Confirmatur ratio, quia anima vegetativa hujus, & illius, differrent sicut activa, & passiva: & ita essent potentiae omnino alterius rationis.

Praeterea. Pater naturaliter plus diligit filium suum, sicut unusquisque naturaliter diligit suum opus, quam e converso, *ex* 8.*Ethic.* & 9. & pro hoc assignatur ratio, quod benefaciens plus afficitur beneficiato, quam e converso: sed mater plus diligit filium suum, quam pa-

a *Lib.*3. *c.* 12. b *D.Th.* 1. 2. *q.* 81. *ar.* 5. *Cap.* 25. & 26.
c *Tex.* 25. d *Cap.* 12.:*Cap.* 8.

pater, sicut patet per eum 9. & 8. Ethicor. Ergo videtur, quod aliquo modo filius ejus sit opus ejus.

Præterea, filius quandoque assimilatur magis matri, quam patri: ergo in matre est aliqua virtus activa. Consequentia probatur, quia agens intendit assimilare sibi effectum, ita quod effectus nulli assimilatur, nisi propter aliquam actionem ejus. Dicitur, quod semen patris principaliter intendit assimilare prolem patri, sed propter inobedientiam materiæ deficit ab eo, quod intendit, & facit quod potest, & ita cum transmutatio non fiat in quolibet, sed in oppositum, assimilatur opposito, & ita matri.

Contra. Igitur calidum impeditum, & propter impedimentum non potest perfecte sibi assimilare effectum, assimilabit eum frigido, quod est impossibile: quia ipsum impeditum tantum non assimilabit eum sibi, & si assimilatur frigido, hoc est ab alio agente, non tantum a calido impedito. Sic in proposito ex impedimento resistente virtuti activæ patris, tantum haberetur ista negatio, quod proles non assimilatur patri; tamen non assimilatur alii, nisi ex alia causa activa, & si detur ista in proposito ex parte matris; habetur propositum. Præterea, matrem tantum esse quasi vas; in quo sicut in loco conveniente generatur proles, & de aliquo ejus, ut de materia non videtur plus dare matri, quam terræ in generatione mineræ, si de aliquo ejus generatur minera, & sic ipsa terra continens illud aliquid, sicut locus conveniens generationi talis corporis, erit mater ejus: immo non videtur dare plus, quam homini respectu generationis vermis ex eo, qui generatur ex aliquo humore putrefacto, & hoc in loco conveniente generationi suæ: & ita nihil deficeret, quin esset mater illius vermis, nisi quod vermis non est ejusdem speciei: sed hoc forte non tollit, si equus dicatur pater mulæ, & asina mater.

Præterea istud in proposito de hac matre improbatur per illud Damascen. 48. *Virtutem tribuens susceptivam, simul autem, & generativam*: sed si ipsa tantum esset principium passivum, non videretur quare copularet virtuti susceptivæ virtutem generativam.

Si autem teneatur alia opinio (*a*), quod mater quæcumque cum patre est causa activa respectu formationis corporis prolis, tamen minus principalis, & secundaria, & cum patre integrans unam causam totalem, tunc videtur difficilius salvare, quomodo Maria fuit mater, quam ponendo aliam opinionem. Patet enim, quod ipsa ministravit materiam totam corpori Christi, sed non ita patet, quomodo potuit cooperari Spiritui sancto ad formationem istius corporis. Ad hoc dicitur sic, quod ipsa ministravit materiam, in qua erat vis activa: sed illa vis non habuit actionem aliquam, quia actionem ejus prævenit Spiritus sanctus subito formans corpus illud de materia sibi ministrata. Erat igitur Virgo mater tenendo opinionem de actione matris pro eo, quod præbuit materiam, in qua quantum est ex parte sui erat, unde ageret, nisi aliud agens fortius prævenisset illud in agendo. Exemplifica-

a *Tho. in 3. d. 3. S. Bon. lib. 3. d. præf. q. 3.*

ficatur: (a) Virgæ Aaron data est fœcunditas, per quam posset active producere successive flores, & fructus: sed non produxit: quia illam fœcunditatem prævenit virtus divina subito producens illa.

Contra. Si ignis esset perfectissime activus, & haberet passum, ut lignum approximatum: tamen præveniretur ab aliquo agente fortiori calefaciente lignum: nullo modo ignis esset causa agens respectu illius caloris; & si ignem gignere calorem esset ignem esse patrem caloris, nullo modo ignis ille esset pater illius caloris: igitur similiter in proposito propter solam virtutem activam, si erat præventa, ut non ageret; non diceretur mater, si mater est causa agens.

Confirmatur hoc in exemplo illorum. Si enim arbor diceretur pater, vel mater illius fructus, quem producit: illa tamen virga, licet fæcunda fuisset, ita potens producere fructum, & non produxit quia præventa; non fuisset pater, vel mater illius fructus.

Hoc etiam probatur in proposito. Nullus enim homo fuit pater illius filii, etsi aliquis habuit virtutem activam, secundum quam potuit egisse ad formationem hujus corporis, ut pater, & non egit, Spiritu sancto præveniente.

Aliter dicitur, quod collata sibi fuit vis supernaturalis, secundum quam potuit cooperari Spiritui sancto in instanti.

Contra: Ista vis supernaturalis esset accidens, etiam per accidens hujus naturæ: ergo si mater Christi solo illo accidente egit ad formationem corporis Christi: sequitur quod non ita per se, & vere egit ad formationem hujus corporis, sicut aliæ matres; quæ ex natura sua agunt ad formationem corporis suæ prolis. Non enim ita vere convenit lapidi disgregare, quod convenit ei per albedinem, quæ est ei accidens per accidens: sicut convenit ei descendere deorsum; quod convenit ei per naturam suam, vel convenit ei per accidens naturale.

Similiter in quo subjecto erit istud accidens supernaturale? Si in intellectu, vel voluntate, non videtur esse ratio agendi ad generationem filii, quæ actio principaliter convenit virtuti vegetativæ: si autem ponatur in virtute vegetativa, mirum videtur quomodo illa vis sit capax accidentis supernaturalis.

Præterea tertio, quomodo poterit illa vis, ex quo est creata cooperari, vel esse ratio cooperandi in instanti Spiritui sancto: Si tamen hoc non potest aliquid, quod est in natura matris.

Præterea, quomodo accidens erit ratio formalis producendi substantiam, quæ sit terminus generationis? Quod si dicatur virtutem istam supernaturalem esse tanquam perfectionem intrinsecam collatam virtuti vegetativæ matris: hoc videtur mirabile: quomodo ista vis facta fuerit intensior, quam si naturaliter genuisset, quia tunc esset plus, quam mater. Similiter quomodo illa intensa poterit agere in instanti, & tamen illa remissa non potest tunc agere: formæ enim ejusdem rationis, licet una sit perfectior alia, videntur similiter se habere ad agere in instanti, vel in tempore, licet una aliquid per-

a *Num. c. 17.* b *Sententia Varronis. l. 3. q. 13.*

perfectius producat, quam alia, sicut patet de luce perfectiore, & imperfectiore: quarum utraque æque instantanee illuminat, licet una illuminet perfectius, quam alia.

Potest dici quod (si ad matrem pertinet agere sicut ad causam minus principalem) Maria vere fuit mater; quia tota illa actio sibi competebat, quæ matri debetur.

Ad quod intelligendum, sciendum est, quod in formatione corporis nostri præcedit motus localis de loco ipsius corporis corrumpendi, ad locum convenientem generationi ipsius corporis organici ex eo. Hunc motum localem sequitur figuratio illius corporis, quæ figuratio non est sine motu locali. Tertio sequitur condensatio illius corporis corrumpendi, quæ est quadam alteratio præcedens generationem corporis densioris ex isto corpore rariori, & ista alteratio non est sine loci mutatione: non quidem, qua acquiritur novus locus (a), sed qua occupatur minor; in ultimo instanti istius alterationis inducitur forma, qua corpus est complete organicum, sive illa secundum aliquos sit anima intellectiva, sive secundum alios sit forma alia præcedens illam, & hoc secundum istos secundos, sive ipsa sit una totius corporis organici, & partium heterogenearum, sive sit alia totius ab illis, quæ sunt propriæ, & substantiales speciales partium heterogenearum: sive tertio modo nulla sit alia forma totius corporis organici a formis particularibus substantialibus partium heterogenearum: & secundum hoc tertium membrum, corpus esse complete organicum, esset omnes formas partiales esse complete inductas. Et licet juxta secundum membrum, & tertium istorum posset poni non omnes partiales simul induci; sed unam prius; ad quam sufficeret alteratio brevior, & aliam posterius, ad quam requiritur alteratio prolixior; tamen secundum omnia tria membra aliquid est in ultimo instanti, quod non præfuit, & sine quo non est corpus complete organizatum.

Ad propositum applicando, dubium videtur; utrum tribus motibus prædictis correspondebant in proposito in Maria tres motus breviores, quam in nobis, & si in illis tribus motibus egerit B. Maria sicut causa secunda, & Spiritus sanctus, ut principalis. Si enim hoc ponatur, non ponitur aliquid, quod postea assumptum fuit a Verbo, aliquando præfuisse in supposito creato; sed tantum, quod illud corrumperetur in aliquid assumendum a Verbo: neque ponitur in illis, quæ alibi requirunt successionem, sicut sunt illi tres motus (non autem ultima formæ substantialis corporis organici inductio) Mariam in instanti fuisse cooperatam Spiritui sancto. Si autem negentur ibi fuisse illi tres motus; sed quod totum fuerit in instanti uno, puta quod in aliquo toto tempore fuerint sanguines dispersi in corpore Mariæ, & nunquam in tempore moti ad matricem, nec sic figurati, & condensati; sed in ultimo instanti illius temporis erat in loco isto corpus figuratum, & densum, sicut esset in termino trium motuum, si fuissent tres præcedentes. Adhuc dico: quod B. Virgo potuit coopera-

a *D. Th. 4. d. 11. q. 1. ar. 1. Henr. quodl. 3. q. 6.*

perati Spiritui sancto in ista actione instantanea, & quantum ad formam substantialem istius termini, & quantum ad *ubi*, & ad figuram, & densitatem, licet subito inductas: quia si non potuisset cooperari, hoc fuisset ex una trium causarum, videlicet, aut quia non habuit causalitatem activam minus principalem respectu termini inducti, vel respectu terminorum inductorum: aut quia non potuit secundum illam vim activam agere ad terminos hoc modo inductos: aut tertio modo, quia etsi potuit, tamen præventa fuit a virtute majore totum, & totaliter operante. Primum improbatur; quia ipsa habuit virtutem activam sicut aliæ matres: ergo ad eosdem terminos, ad quos; & aliæ: sed aliæ matres habent vim activam minus principalem, respectu *ubi*, figuræ, condensationis, & formæ substantialis. Et si dicas secundum tertium trium membrorum, quod in toto sunt multæ formæ substantiales specie differentes partium heterogenearum, ad quas simul inducendas non habet aliqua mater vim activam sufficientem, sed oportet unam prius tempore induci, quam aliam, & ita hic.

Contra, activum non habens terminum adæquatum, potest simul agere respectu alterius: ideo enim tantum unum potest simul, quia illud est terminus adæquatus virtuti ejus, & maxime potest simul in plura inadæquata, si illa includantur in primo adæquato sibi; sed nulla forma partialis est terminus adæquatus huic potentiæ activæ, sed forma totius corporis organici; alias non posset in formam totius; igitur cum omnes illæ formæ partiales includantur in toto, quod est terminus adæquatus, in omnes illas simul potest. Secunda causa tollitur, quia aliqua media sunt necessario media virtuti imperfectiori, quæ non sunt necessario media virtuti perfectiori. Agens enim naturale necesse est procedere per media determinata, quia subest illi ordini: nam ille præfixus est ab agente superiori; sed agens supremum, quia non subest ordini in agendo; quia istum præfixit voluntarie, non est necesse procedere in agendo per ista media. Ex hoc arguo: Spiritus sanctus, & Maria sunt agens perfectius, quam pater creatus, & ipsa fuissent; ergo ista media, per quæ necesse fuit actionem patris naturalis, & Mariæ processisse, si concepisset ex viro, non fuerunt necessaria in illa actione Spiritus sancti, & Mariæ. Quod si dicas quod ista non necessitas mediorum tantum est propter infinitatem virtutis Spiritus sancti, sed semper remanet æqualis necessitas mediorum, respectu virtutis creatæ, ut ipsa non posset aggere respectu termini, nisi procederet per media sibi necessaria. Contra hoc, si per media ista deventum fuisse ad terminum, agens non produceret terminum ratione mediorum, quia media tunc, non sunt: igitur præcise tunc produceret, quia habet virtutem activam respectu istius termini: igitur si aliqua virtus facit, quod non procedatur per media, secundum quod subito agens se habeat ad terminum, sicut se haberet in termino, si processisset per media: eodem modo potest idem agens agere, quod sic non transivit per media, sicut si transisset: sed Spiritus sanctus potuit facere, quod hic

non

non esset transitus per ista media, sicut probat ratio prædicta, & cum hoc stare potest, quod virtus activa matris eadem sit, quæ fuisset in termino talis transitus; igitur per illam virtutem activam potest æque agere in termino, prætermissis mediis, sicut si ante actionem in terminum transisset per media. Tertia causa tollitur, quia Spiritus sanctus libere agit: ergo non necessario agit secundum ultimum suæ potentiæ: igitur potest ad aliquid se extendere causalitate causæ secundæ cooperante secum: & ita potest supplere vicem patris naturalis, vel etiam efficacius operari, quam pater, si esset. Et poterit Maria cooperari secundum causalitatem suam, quia nihil ab ea aufertur per hoc, quod Spiritus sanctus præveniendo causalitatem alterius causæ, cum qua Maria posset agere, supplet vicem ejus, scilicet patris. Ex istis tribus membris improbatis potest formari ratio talis. Omnis causa activa habens virtutem respectu alicujus effectus, & non præventa ab alio totaliter causante illum effectum, in eo instanti, in quo producitur, potest agere ad productionem ejus: Maria fuit talis, si omnes aliæ matres sunt tales, & hoc ut causa activa non principalis: igitur, &c. Istud declaratur per auctoritatem Damasc. 48. ubi dicit quod Spiritus sanctus dedit ei potentiam susceptivam, simul autem, & generativam, non quod miraculose dedit illam fœcunditatem, secundum quam cooperabatur: sed illam habuit naturaliter, quia non fuit sterilis, & secundum eam potuisset naturaliter cooperari ad productionem filii, si pater naturalis genuisset; sed potentia activa causæ inferioris est remota, quando causa superior non agit, ita quod nunquam est causa inferior in potentia propinqua ad effectum, nisi causa superiori agente, quia illa superior primo determinatur, & ipsa determinata inferior necessario cooperatur, si inferior sit causa naturalis. Secundum autem communem ordinem, vis activa matris nata est subordinari vi activæ patris, & ita a patre nata est conferri matri potentia propinqua ad generandum; non autem illa remota matris, quæ est actus ejus primus, quo ipsa dicitur fœcunda. Hæc potentia propinqua conferebatur Mariæ, non ex tali causa naturali, sed immediate a Spiritu sancto habente vim principalis causæ, & ideo Spiritus sanctus dedit ei vim generativam, hoc est, potentiam generandi propinquam secundum illam vim naturalem: quia ipsa erat naturaliter fœcunda: sed susceptivam dedit ei, inquantum erat generativa Verbi. Sicut enim natura, ad quam, ut ad formalem terminum erat ista generatio, tantum erat in potentia obedientiali, ut uniretur Verbo: ita illa mater tantum habuit potentiam obedientialem, ut esset mater Verbi. Per hoc enim erat mater Verbi, quia Verbum subsistebat in natura illa sibi unita.

Sed hic est unum dubium, (*a*) quia secundum dicta in quæstionibus de rationibus seminalibus, ratio seminalis non est principium agendi in generatione, quia tunc non manet, sicut nec substantia, quam consequitur; sed tantum est ratio agendi in alteratione præcedente gene-

a *L. 2. d. 10. & sup. 7. Met.*

generationem, & hic nulla alteratio præcessit generationem: ergo secundum hoc ex parte matris nulla fuit actio per rationem seminalem, & ita nec per aliquam vim in materia ministrata.

Hoc concedendum esset secundum illa; sed tamen ipsa mater potuit immediate operari in instanti generationis, quia ipsa immediate fuit præsens, & habuit vim activam generativam respectu termini actionis, & ita forte est in aliis matribus, quod non tantum per vim activam in materia ministrata agunt; sed etiam corrupta illa vi activa in semine in instanti generationis, sicut substantia, in qua est, ipsæ immediate agunt ad terminum generationis producendum: quod videtur probabile, quia posito illo corpore sic alterato in illo instanti per potentiam divinam, extra matricem non fieret generatio, & tamen idem passum esset, & eadem agentia essent approximata, ut videtur, nisi de sola matre. Et tunc si ponatur semen patris corrumpi in illo instanti; puta, quia est pars materialis prolis, verius mater agit, quam pater: quia ipsa immediate in instanti generationis, pater non: sed tantum in alteratione prævia per illam vim activam, quæ fuit in semine patris: vel si ponatur semen patris manere in instanti generationis, & vim activam manere in eo, & semen non converti in corpus prolis; sed post formationem corporis resolvi in aliud, adhuc in instanti generationis mater, & pater poterunt agere per illam vim dimissam manentem in semine. Nec videtur istud multum inconveniens attribuere tantam actionem matri, quia facta decisione seminis patris, tota sequens formatio, usque ad partum videtur principaliter sequi conditiones matris, ut si habeat matricem calidam, & bene dispositam, &c. Sed estne concedendum, quod Maria fuerit Mater naturalis Christi, vel quod miraculose generavit Christum? Respondeo. Anselm. *de Conceptu virginali*, *cap.* 2. dicit hanc generationem fuisse miraculosam; & hoc quidem verum est quantum ad modum reducendi potentiam naturalem activam Mariæ ad actum, quæ naturaliter non reducitur ad actum, nisi a causa activa determinata naturali, scilicet vi activa patris naturalis. Fuit etiam miraculosa quantum ad modum procedendi in illa generatione, quia vel erat omnino subita, qualis non est processus naturalis in generatione hominis. Vel si fuit successiva, illi motus, qui præcesserunt generationem, in ita brevi tempore fuerunt, in quanto non sunt nati fieri naturaliter; sed ex parte ipsius potentiæ activæ Mariæ erat naturalis, quia ista potentia ei erat naturalis, secundum quam erat naturaliter fœcunda, & potuisset concepisse a patre naturali, & naturaliter egisse ad productionem prolis, & propter istam potentiam activam naturalem, qua operabatur, potest dici naturalis Mater Christi, & tamen propter modum exequendi actum hujus potentiæ duplicem non naturalem, potest dici non naturaliter, sed miraculose genuisse.

Ad argumenta. Ad primum, dico, quod Virgo, & Mater non opponuntur aliqua oppositione formali, nec ut privativa, nec ut contraria: virginitas enim privat tantum actionem causæ superioris natu-

naturalis, non autem virtutem activam matris; maternitas autem non necessario ponit actionem illius causæ superioris; sed tantum illam communiter concomitatur illa actio. Sed si alius suppleat actionem illam totam causæ naturalis, potest esse maternitas secundum suam rationem, & tamen cum privatione actionis causæ naturalis superioris, & ita cum virginitate, & ita fuit hic. Exemplum: Objectum creatum natum est concausare cum intellectu meo intellectionem: intellectum igitur concipere notitiam communiter requirit objectum creatum movere intellectum; sed non requirit hoc ex per se ratione sua: si enim Deus suppleat actionem objecti movendo intellectum, potest intellectus eandem notitiam concipere, quàm conciperet objecto movente; & ita si in intellectu concipiente non moveri ab objecto creato, designaretur per nomen virginitatis, vel incorruptibilitatis, vel impassibilitatis, non repugnaret aliquo modo formaliter intellectum concipere, & virginem esse; ita est hic. Si objicias de *parere*: quia clausa non potest parere. Respondeo: ibi fuit miraculum, quod corpus simul fuerit cum alio corpore, & forte novum miraculum aliud ab illo, quo virgo concepit sine actione causæ naturalis superioris; sed de partu satis communiter conceditur tanquam non difficile, quod ibi illa mater operabatur quidquid aliæ matres; sicut & in fovendo, conservando, & nutriendo fœtum in utero. Et tamen ibi forte posset fieri difficultas specialis, quod nulla esset vis activa in matre potens movere corpus prolis localiter ad exeundum, & maxime ad essendum simul cum alio corpore, quia nulla virtus creata potest movere localiter corpus ad aliquod *ubi*, nisi expellat aliud corpus, saltem loquendo de corpore non glorioso. Ad secundum dico, quod Damasc. non negat eam absolute esse Matrem Christi, sed contra Nestorium, qui sub illo vocabulo voluit eam negare esse Matrem Dei, ponendo quod peperit purum hominem. Unde post illam auctoritatem subdit in destructione Theothocos, idest, Dei genitricis vocis, nefarius, & execrandus Nestorius, *Solius naturæ honoratæ super omnem creaturam Dei genitricis vocem (& si ipse rescindatur cum impio Satana) adinvenit*: non igitur negavit illud, sed noluit communicare in sermone cum hæretico illo, qui sub vocabulo illo occultabat venenum suum. Ad aliud, dico quod activum, & passivum in communi necessario ad invicem referuntur. Non necesse est ita esse de hoc activo, & hoc passivo; quia aliud activum vicem hujus activi supplere potest; ita in proposito, pater dicit tale activum speciale, & ejus actio supplebatur hic ab alio agente. Ad ultimum, conceditur, quod si aliæ matres agant, & ista egit ad hanc generationem. Cum arguitur de instanti; patet responsio ex solutione quæstionis, quia si in toto tempore præcedente cooperata fuisset, bene concederetur in ultimo instanti potuisse cooperari ad formam inducibilem in illo instanti; sed non fuisset tunc cooperata in instanti per operationem istam factam; quia illa tunc non fuisset: igitur tantum per virtutem activam, quam tunc habuisset eandem quam prius, licet non egerit ad illa interme-

dia, quæ in tempore causarentur.

Ad argumenta pro opinione prima. Ad Philosophum exponitur, quod mater non est causa principalis agens, & ipsa etiam principalius ministrat materiam, quia corpus prolis magis formatur de materia ministrata a matre; quam de materia ministrata a patre. Si autem aliter intelligat Philosophus, negatur, quia Galen. sentit oppositum, sicut recitat Avic. & in istis magis credendum est expertis. Ad August. dico, quod solus ille effectus producitur secundum rationem seminalem, ad cujus productionem vis activa creata concurrit., ut totalis causa: nec sic erat in proposito, quia etsi Maria per vim naturalem egerit; non tamen totalis causa erat causa naturalis, sed principalior erat Spiritus sanctus.

DISTINCTIO V.

Circa istam Distinctionem quintam, in qua Magister agit de extremis assumptionis, quæruntur duo: Primo, Utrum natura Divina assumpserit, vel assumere potuerit naturam humanam: Secundo, Utrum persona creata fuerit assumpta, vel potuerit assumi.

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum natura Divina assumpserit, vel assumere potuerit naturam humanam?

Circa primum arguitur quod sic. Persona Divina assumpsit naturam humanam: ergo & natura divina. Consequentia probatur; quia quæ sunt eadem realiter respectu cujuscumque actionis realis, sunt eadem, sive se habeant ad illam ut principium, sive ut terminus; quia actio realis est a principio reali, ut res, & non ut intentio tantum, & ad terminum realem. Prætetea; quod potuit probo: quia natura divina, cum sit infinita, includit in se rationem omnis suppositi: igitur potest supplere vicem cujuslibet suppositi creati, & ita personare naturam creatam.

(a) *Item si esset suppositum absolutum, natura assumeret, quia sola ratione differret a persona: ergo & nunc potest. Respondeo: Consequentia non valet, quia nunc non est sola differentia rationis, tunc esset. Item: Natura est unita naturæ, quia in tertio; & quia toti personæ primo unitur natura humana: igitur & cuilibet ejus parti personæ unitur: igitur altera assumit, altera assumpta est. Negatur primum consequens.*

Contra, si natura assumpsit, cum ista sit eadem in tribus sequeretur quod tres personæ assumpsissent. Item, quod non potuit probo, quia quæro ad quam unitatem? non personæ, quia natura, ut natura, non est persona: non naturæ, quia tunc vel esset eadem natura

a *Addit.*

tura hæc, & illa vel fieret una ex eis; utrumque est impossibile: igitur in neutram unitatem potuit assumere.

QUÆSTIO II.

Utrum persona creata fuerit assumpta, vel potuerit assumi?

Circa secundum arguitur quod sic. Natura fuit assumpta: igitur & persona. Consequentia probatur per illam majorem, quæ posita fuit ad præcedentem quæstionem, & hanc minorem: Persona creata est idem naturæ; quia si aliud, aut substantia, aut accidens: non accidens, quia nullum accidens est ratio subsistendi alicui in se: si substantia, aut materia, aut forma, aut compositum; & sive sic, sequitur, quod in persona creata sint plures substantiæ compositæ, vel plures materiæ, vel plures formæ. Item omne pertinens ad dignitatem in creatura, est aliquid positivum: persona dicit aliquid pertinens ad dignitatem in creatura: ergo dicit aliquid positivum: sed omne positivum potest assumi: igitur, &c. Item, assumpsit hominem: igitur personam. Antecedens patet per August. & probatur consequentia, quia homo est persona. Contra, si persona creata fuerit assumpta: igitur duæ personæ essent una persona.

Ad primam quæstionem patet *ex 1. quæst. & ult. 1. dist.* (*a*) Nam in illa quæst. ultima dictum est, quod essentia non est formalis ratio terminandi istam unionem, licet sit ratio efficiendi eam; potuit tamen ipsa esse formalis ratio terminandi, sicut dictum fuit *qu. 2. 1. dist.* Sic igitur si fiat sermo de ratione faciendi istam assumptionem: patet quod natura divina est ratio faciendi istam assumptionem: non est autem ratio terminandi de facto, tamen posset forte esse ratio terminandi. Si enim in assumente, idest, terminante unionem, sufficiat singularis per se existentia absque incommunicabilitate, cum hæc per se conveniat naturæ divinæ, ipsa poterit assumere. Si autem de ratione assumentis sit, quod habeat substantiam incommunicabilem, & essentia secundum se non habeat incommunicabilitatem, ipsa non potest esse assumens, ut terminus.

Ad argumenta. (*b*) Ad primum, videtur difficile eis, qui dicunt proprietatem, vel personam tantum ratione differre a natura. Aliter dictum est *dist. 2. primi*, quod entitas incommunicabilis ex natura rei non est formaliter entitas communicabilis, & ideo ex natura rei ante omnem operationem intellectus; Pater communicat Filio entitatem communicabilem, non autem incommunicabilem, & secundum hoc ad quodcumque tertium comparentur, quod competeret uni secundum formalem rationem ejus, non oportet illud competere alteri, quod non est formaliter idem isti. Tale est assumere secundum istam viam, quia competit incommunicabiliter subsistenti inquantum tale, ut termino. Ad aliud dico, quod ista infinitas non

 est

---

a *Vide Var. q. 14. hujus.*
b *Ad arg. 18. Vide Var. qu. 17. & 8. hujus 3.*

est ratio terminandi istam unionem; sed personalitas independens *ex 1. quæst. huius tertii*. Sed si dicas quod infinitas potest esse alicui ratio terminandi, quia potest supplere vicem cujuslibet suppositi creati. Hoc potest negari, si in termino requiratur incommunicabilitas: non enim est idem formaliter infinitum, & incommunicabile, quia omne infinitum est formaliter communicabile.

Ad aliam quæstionem, patet secundum dicta *in prima quæst. primæ distinctionis* (a), quod personalitas creata dicit negationem dependentiæ actualis ad aliud: ut ad suppositum illius naturæ, & etiam aptitudinalis, quæ quantum est ex parte ipsius aptitudinis, semper esset in actu, sicut anima separata semper dependeret a corpore, quantum esset ex aptitudine naturali ejus. Cum igitur contradictio sit naturam actualiter dependere ad personam extrinsecam, & non dependere; naturam autem aliquam assumi est ipsam actualiter dependere hac dependentia speciali; contradictio est ipsam assumi, & simul habere personalitatem propriam. Sed qui ponerent personalitatem creatam dicere aliquam entitatem positivam ultra naturam singularem, propter quam repugnet sibi assumi, non tamen naturæ singulati, eos oporteret aliam causam quærere; quare persona non potest assumi; sed istud suppositum est improbatum *qu. 1.* & contra istud bene vadit ratio illa, quæ tacta est de divisione substantiæ, & accidentis; & substantiæ triplicis.

Ad argumenta secundæ quæstionis. Ad primum, dico quod si accipiatur illud, quod positivum est in persona, quia personalitas nullam entitatem positivam addit ultra hanc naturam, persona creata idem est huic naturæ; sed si accipiatur complete personalitas, secundum quod importat incommunicabilitatem, non omnino idem est persona, & hæc natura, sicut aliqua entitas indifferens ad aliquam affirmationem, & negationem, non est omnino idem illi negationi, sive sibi ipsi, cum illa negatione. Ita est hic, & ideo hæc natura habet sufficientem distinctionem ab hac natura non dependente, ut ista natura possit dependere, hæc tamen natura non dependens, vel personata non posset dependere in sensu compositionis. Probatio adducta per identitatem non concludit, nisi quod persona creata non addit identitatem positivam super hanc naturam, quod concedo.

Ad secundum dico, quod persona in creaturis non dicit dignitatem nisi materialiter, scilicet ratione intellectualis naturæ, quam connotat, non autem formaliter ratione incommunicabilitatis, quam superaddit. (b) Quomodo autem negatio aliqua dicatur esse dignitatis, dictum fuit *dist. 28. pr. lib. de ingenito*.

DISTINCTIO VI.

Circa istam Distinctionem sextam, in qua Magister agit de incarnatione considerata ut in *facto esse*, quæruntur tria. Primo, Utrum

a *Quære Occam. quodl. 4. q. 11.* b *Qu. 1.*

Utrum in Christo sit aliud *esse* Verbi ab *esse* creato: Secundo, Utrum Christus sit aliqua duo: Tertio, Quæ illarum trium opinio, quas recitat Magister, sit tenenda.

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum in Christo sit aliud esse Verbi ab esse creato?

Circa primum arguitur, quod non: quia esse constituit ens, & ita si Christus haberet duo *esse*, Christus esset duo entia, aut si esset unum ens, non esset nisi unum per accidens; sed hoc est inconveniens, secundum Bernard. ad Eugenium Papam, *Hæc est maxima*, inquit; *unitas post illam, quæ est in Trin.* Unitas per accidens non potest esse maxima inter unitates creatas: igitur, &c. Præterea, natura humana non unitur Verbo, ut forma materiæ, sive ut actus potentiæ, sed magis e converso; quia Verbum est actus: ergo non unitur, ut dans *esse*; sed magis ut recipiens *esse*: igitur, &c.

Præterea, infinitum non potest recipere *esse* a creatura: ergo non habet aliquod *esse* creatum a natura assumpta.

Contra. 6. *de Trinit. c* 4. & 5. Sicut ab eo, quod *sapere* est sapientia: ita ab eo, quod est *esse*, dicta est essentia; sed non possunt esse plures sapientiæ, quin sint plura *sapere*: igitur, &c. Item Anselm. *Monol. cap.*6. (a) Sicut se habent ista tria, *lux*, *lucens*, *lucere*, sic *essentia*, *ens*, & *esse*: non possunt autem esse in aliquo plures luces, quin sint plura *lucere*; quia multiplicato priori essentialiter, necessario multiplicatur suum posterius: ergo, &c.

Respondeo, quod in ista quæstione certum est de *esse* essentiæ, quod tantum differt ab essentia in modo concipiendi, quod sunt in Christo tot talia *esse*, quot essentiæ. Certum est etiam de *esse* subsistentiæ, quod scilicet est *esse* actualis existentiæ in seipso, non dependentis in subsistendo ad aliud, ut ad suppositum; quod non est nisi unicum tale *esse* in Christo, sicut nec nisi unicum suppositum. De *esse* etiam, quod significat compositionem intellectus unientis prædicatum cum subjecto, quod est syncategorema, de quo dicit Philosoph. 5. *Metaph.* quod *esse* significat verum *non esse* falsum; patet, quod tot sunt ibi talia *esse*, quot possunt prædicari de subjecto. Sed de *esse* tali actualis existentiæ; (b) prout distinguitur ab *esse* essentiæ, & *esse* subsistentiæ, est dubitatio, utrum sit aliquod *esse* tale in Christo, aliud ab *esse* increato. Et dicitur, quod non, quia si hæc natura esset in supposito proprio, idem esset *esse* naturæ, & personæ: ergo, & nunc: quia hæc persona supplet personalitatem propriam, quantum ad *esse* personæ: ergo quantum ad *esse* naturæ. Sed ad istud respondeo, quod supplet eam terminando dependentiam naturæ ad suppositum; sed non supplet ponendo istam identitatem, quæ est in-

a *Idem* 5. *Tri c.*2.

b *Henr. quodl.* 3. *q.*2. *D.Thom* 3. *q.*17.

ter ista. Similiter idem est *esse* naturæ, & personæ, quando est in supposito proprios quia persona non dicit nisi duplicem negationem ultra *esse* naturæ: ergo quantumcumque persona tollatur, *esse* naturæ non tolletur.

Præterea, si pars adveniret de novo toti habenti *esse* perfectum, totum non haberet aliquod *esse* ab illa parte; sed tantum haberet novum respectum ad illam partem: & pars esset per se totius, sicut esset de manu communicata de novo supposito præexistenti. Sed natura humana advenit Christo, quasi inserta supposito præexistenti: ergo non dat sibi aliquod *esse*; sed tantum recipit *esse* a supposito illo habente tantum novum respectum ad eam.

Præterea, Accidens non dat aliquod *esse* subjecto; quia tunc tot essent *esse* in Petro, quot accidentia; natura autem humana quasi accidentaliter advenit Verbo: quia præexistenti in se actu; ergo, &c.

Ista positio aliter declaratur: quia sicut quantitas comparatur ad qualitatem (*a*), & substantiam, & eadem quantitate utraque est quanta, substantia quidem formaliter, quia recipit, & qualitas quasi per accidens: quia recipitur in quanto; ita eadem existentia est formaliter suppositi, quasi dans *esse* sibi, & naturæ unitæ supposito existenti, quam existentiam participat natura assumpta, & ita non oportet ibi ponere plures existentias.

Contra conclusionem hujus opinionis arguitur multipliciter. (*b*)

Primo sic; generationis terminus est *esse* existentiæ, vel aliquid habens tale *esse*, 5. *Physicorum* (*c*). Terminus per se generationis habet *esse* acquisitum per generationem, Filius Dei vere generabatur ex matre temporaliter secundum Damasc. 53. *cap.* & illius generationis terminus est aliquid inquantum habens *esse* existentiæ, non autem increatum; quia illud *esse* non fuit effectum per generationem temporalem: ergo aliud *esse*.

Præterea, 2. de Anima: *Vivere viventibus est esse* (*d*): sed in Christo fuit alia vita ab increata, alioquin non fuisset vere mortuus; quia mors est privatio veræ vitæ: vita autem increata privari non potuit, & ita fuit in eo aliud *vivere*, & per consequens aliud *esse*. Præterea, Anima creabatur: creatio terminatur ad naturaliter existens: ergo fuit aliqua existentia actualis animæ, inquantum terminavit istam actionem: non increata: ergo creata.

Respondeo ad primum(e), secundum, & quartum, quod esse increatum, ut est hujus terminus. Contra: Ut est hujus, non dicit nisi respectum rationis, respectus rationis non est ratio termini realis, nec generationis cujuscumque.

Item, illam naturam, quam Verbum personavit, tota Trinitas produxit in ratione causæ efficientis, & conservavit, causalitas autem causæ efficientis, & conservantis non terminabatur nisi ad aliquod *existere* non increatum, quia nihil efficit se: igitur, &c. Præte-

a *Gof. quodl.* 8. *q.* 1. b *Text.* 7. c *Lib.* 5. *c.* 7. d *Tex.* 37. e *Addit.*

tertia; si ista natura dimitteretur a Verbo, non oporteret sibi acquiri novum esse per generationem, nec per creationem, & tamen ipsa dimissa ex hoc, quod dimissa, non esset annihilata, nec esset ens in potentia, ut anima Antichristi ante creationem: ergo haberet aliquod *esse* in actu, & non novum, quia per nullam mutationem positivam; ergo idem, quod modo habet; ergo &c. Præterea, natura Angeli posset assumi à Verbo & illa non potest manere eadem, nisi maneat sua existentia eadem secundum istos: ergo nec natura humana modo posset manere eadem in Christo, nisi manente sua existentia. Consequentia est manifesta: quia ita intrinseca est existentia sua uni, sicut alteri: ergo, &c.

Præterea, fundamentum relationis naturaliter præcedit relationem, & secundum *esse* actuale præcedit rationem relationis actualis: unio ista fuit relatio actualis; ergo ejus fundamentum præcessit naturaliter secundum *esse* actuale: fundamentum autem illud erat ipsa natura totalis: igitur, &c. Confirmatur quia prius naturaliter anima perficit corpus, quam tota natura esset nata assumi; in illo priori forma fuit actus materiæ, & per consequens dabat *esse* sibi, quod non corrumpebatur per assumptionem. Contra rationes istius opinion. arguo, & contra primam sic. Si Verbum tantum habeat respectum novum ad naturam, ille erit respectus rationis tantum: cum autem per respectum rationis non dicatur subjectum formaliter esse aliquid: ergo Verbum, inquantum homo, non erit formaliter aliquid: consequens est contra illud, *extra de hæreticis cap. cum Christus*: ergo, &c. Præterea, pars adveniens toti, non dat *esse* toti, sed recipit: quia perficitur à forma totius: quia si remaneret distincta sicut prius, non reciperet *esse* totius, sed vel haberet proprium *esse* vel nullum: sed natura humana unita Verbo non informatur à Verbo, sed manet simpliciter distincta; vel igitur nullum esse habet, vel aliquod *esse* proprium. Contra aliud argumentum de accidente, arguo sic. Accidens habet proprium *esse* actualis existentiæ, quia potest per se existere: igitur, &c. Item generationem terminat secundum *quid*: sed nullius generationis terminus caret *esse* actualis existentiæ: igitur, &c.

Præterea, facta transubstantiatione panis in corpus, quantitas est ibi actualiter existens, & nullum *esse* acquiritur sibi per transubstantiationem subjecti, quia per nullam transmutationem positivam, puta generationem, vel creationem: ergo prius in subjecto habuit actualem existentiam, & eandem, quam post: igitur, &c.

Contra tertiam persuasionem de quantitate, illa, si valeret, concluderet quod natura humana esset formaliter existens forma increata; quia qualitas est formaliter quanta eadem quantitate qua substantia, & tunc natura illa esset formaliter bona bonitate increata, & ita in infinitum diligibilis, & sic de veritate, & de aliis.

Concedo conclusiones primarum rationum, quod natura ista, ex quo non est tantum in intellectu, neque in causa, sed extra causam suam, necessario habet suam propiam existentiam actualem, sicut suum

suum proprium *esse* quidditativum:sed non habet propriam subsistentiam, quia subsistentia ultra existentiam nihil addit nisi negationem duplicis dependentiæ, sicut dictum est de personalitate, *dist.* 1. *quæst.* 1. Ista autem existentia non est independens, sicut nec natura, cujus est; sed talis existentia est ibi tantum existentia Verbi, ideo hic est tantum una subsistentia.

Respondetur, (a) *quod prius potest separari a posteriori una contradictione esse est prius, & absolutum. Contra, non quæritur de novo miraculo alio ab assumptione; sed si illo natura non caret, nec proprio esse, probatum autem est quod non illo; & etiam probatum aliter, quia tunc illi actui creatura repugnaret dependere nihil enim dependet nisi secundum esse suum. Similiter, natura nostra minus esset perfecta in Christo formaliter quam in Petro, quia* esse *ponitur ultima perfectio*.

Dico etiam ulterius,quod est alia existentia ab increata,quæ sit propria existentia hujus suppositi,& simpliciter.Primum declaro per oppositum. Ideo enim existentia pedis mei non est existentia mei, licet sit in me,quia ego non sum pes;neque subsistens respectu pedis,sicut suppositum respectu naturæ; sed e converso magis pes existit per existentiam mei,& ideo existentia pedis non est alia ab illa,qua existo; sed tantum est aliqua existentia partialis in illa,qua existo:sed oppositum est hic: Verbum enim subsistit in natura humana, sicut suppositum in natura propter quod proprie dicitur homo,& ideo proprie est existés existentia hujus naturæ. Secundo dico etiam, quod simpliciter existit illa existentia; licet enim Sortes formaliter existat existentia albi:quia formaliter est albus,non tamen simpliciter,sed secundum *quid* existit illa existentia; quia illa existentia est secundum *quid*, & maxime respectu existentiæ Sortis: quæ est in se existentia simpliciter: sed in proposito existentia naturæ humanæ est in se existentia simpliciter, prout ens dividitur in ens simpliciter,& in ens secundum *quid*, & ens simpliciter est substantia: ens secundum *quid* est accidens; existentia autem naturæ humanæ est existentia substantiæ: igitur cum Verbum divinum simpliciter sit homo, simpliciter existit illa existentia. Et si dicas, quod verum est, quod ejus existentia in se sit existentia simpliciter, non tamen in Verbo.

Contra, qualis est existentia in se, tale existere dat cuicumque existenti per ipsam; Verbum existit existentia ista, scilicet per naturam humanam: igitur, &c. Et istud ultimum, forte erat ratio motiva aliorum de illa opinione; quia ista existentia naturæ humanæ non erat prima existentia hujus suppositi; sed adveniens ei, jam habenti *esse* perfectum; ideo videbatur esse existentia suppositi secundum *quid*, & sic, licet in Christo deberet concedi esse plures existentias, non tamen plures existentias Christi; quia tantum una, ut prima esset ejus simpliciter; aliæ autem essent ejus secundum *quid*. Sed istud non concludit: quia non omnis existentia, alicujus non prima,

a *Addit.*

na, est ejus secundum *quid*, si illud non est natum dare existentiam secundum *quid*, qualis est omnis natura substantialis qualitercunque se habeat ad illud, cui dat *esse*. Quod si omnino fiat altercatio pro eodem accipi *esse* non primum suppositi, & non simpliciter, tunc non est contentio nisi in Verbo, neque opiniones, quæ videntur oppositæ, contradicunt. Sed quando res constat, non est vis facienda in nomine, secundum August. 1. *Retract*. Hæc opi. 2. quantum ad illud, quod tenet de duplici existentia actuali, confirmatur per Damasc. c. 60. Vbi vult, quod in Christo sunt duæ voluntates, & duo *velle*, sed *esse* immediatius se habet ad essentiam, quam *velle* ad voluntatem: ergo magis necesse est ipsa plurificari secundum pluralitatem naturarum.

Ad argumenta. Ad primum dico, quod etsi in Christo sint duæ voluntates, non tamen duo volentes: quia concreatum non numeratur absque numeratione suppositi: sicut patet de habente duas scientias; qui non dicitur duo scientes. Ita in proposito, si sint plura *esse*, quorum utrumque erit *esse* simpliciter suppositi, non sequitur suppositum esse duo entia. Et etiam in forma arguendi, cum dicitur: *esse* constituit ens? ergo plura *esse*, plura entia: est fallacia consequentis a destructione antecedentis, divisio enim antecedentis, & consequentis includit aliquam negationem circa utrumque. Et ad confirmationem rationis, dum dicitur quod tunc esset Christus ens per accidens dico, quod si accipiatur ibi proprie *per accidens*, ut aggregat duo genera, vel res duorum generum, non est ibi ens per accidens: quia natura divina in nullo genere est. Natura etiam humana nulli accidit: quia vere est: si tamen dicatur unum per accidens proprie quodcunque includens duo, quorum unum advenit alteri habenti *esse* completum, & non est forma per se informans illud constituens tertium, posset concedi, licet in proposito non bene sonet. Ad aliud Ber. dico quod unitas potest dici maxima, vel ex privatione distinctionis, vel ex perfectione illorum unitorum in ipsa unitate. Primo modo non est hic maxima unitas: quia maxima est hic distinctio naturarum. Secundo modo potest concedi maxima unitas post unitatem Trinitatis, quia ipsa unita sunt perfectissima: quia unum est infinitum, & alterum est substantia perfecta in se, & ex unione ejus ad reliquum est perfectissimum per communicationem idiomatum: quia est Deus. Ad aliud concedo, quod natura humana est possibilis, sicut effectus est possibilis respectu causæ, sed non non sicut perfectibile ab ipso Verbo quia Verbum nullius potest esse forma: & e converso, etiam natura non est forma Verbi: ideo non dat *esse* per informationem: sed per unionem. Sicut enim ex ista unione Verbum hac natura est homo, ita hac natura est existens existentia hujus naturæ.

Ad aliud patet per idem; quia infinitum nullam perfectionem recipit quæ informet ipsum, tamen sicut ista natura unitur sibi sine receptione passiva alicujus perfectionis in Verbo, ita Verbum ex tali unione est existens existentia hujus naturæ.

Ad

Ad argumenta pro opin. patet de parte, & accidente & quantitate, quia improbata sunt arguendo contra eam: nec enim ipsa natura est pars alicujus totius; nec in se accidens: nec formaliter existens existentia increata.

QUÆSTIO SECUNDA.

Vtrum Christus sit aliqua duo?

QUod sic, quia Christus secundum quod homo, est aliquid; secundum illud *Extra. de hæreticis, cap. Cum Christus*, & secundum illud, quod Deus, est aliquid: ergo secundum, quod homo est idem aliquid, quod est Deus, vel aliud aliquid: Similiter secundum quod Deus est idem aliquid, quod homo, vel aliquid aliud; sed secundum quod Deus, non est idem aliquid quod homo, quia tunc humanitate esset Deus: ergo aliud, & aliud: ergo duo. Sed secundum quod homo, non est idem aliquid quod Deus, sed aliud aliquid, & similiter secundum quod Deus, non est idem aliquid, quod homo; quia tunc humanitate esset Deus: igitur aliud, &c. Præterea, Damasc. 53. cap: *Non totum autem Deus*; (*a*) non solum enim est Deus, si non est tantum Deus: ergo est Deus, & aliquid aliud, quam Deus, & ita duo. Consequentia patet ex simili, quia si homo currit, & non tantum homo currit: ergo aliud ab homine currit: ergo similiter a parte prædicati.

Præterea, secundum Philosoph. 5. *Metaph. cap. de Uno.* (*b*) Differentia specie infert differentiam numero, sicut differentia genere infert differentiam specie; sed hic est differentia, quasi specifica naturarum; ergo numeralis, & ita duo.

Præterea, sicut masculinum pertinet ad suppositum, ita neutrum ad naturam, & e converso secundum Damascen. 53. *cap.* (*c*) ergo cum ibi sint duæ naturæ, potest dici *duo* neutraliter, sicut propter unitatem suppositi dicitur *unus* masculine. Confirmatur ratio, quia tres personæ Divinæ sicut dicuntur *tres* masculine propter trinitatem suppositorum, ita dicuntur *unum* neutraliter propter unitatem naturæ: ergo per oppositum hic.

Contra: Christus non est nisi Deus, & homo: & hæc non sunt duo quia Deus est homo, & omnis prædicatio est respectu alicujus unitatis, sive per se sit, sive per accidens, non ratione dualitatis: ergo Christus non est aliqua duo.

Præterea, Athanasius in symbolo: *Non duo tamen, sed unus est Christus* (*d*). Item Hilar. *9. de Trin.* vide illud, & alias auctoritates bonas pro, & contra, quære *dist. 7. in 2. opin.* Ad quæstionem dico, quod conclusio est manifesta, quod non est *duo* masculine, quia non duæ personæ: quia tunc non esset unio in persona; nec *duo* neutra-

a *Lib. 3. cap. 7.* b *Tex. 12.* c *Lib. 7. cap. 7.*
d *Vide D. Th. 3. p. q. 17. ar. 1.*

traliter, quia non est natura humana, licet habeat in se duo neutraliter, id est duas naturas: ergo nullo modo est duo.

Ad primum argumentum in oppositum dico, quod etsi inquantum Deus sit aliquid, & inquantum homo sit aliquid, non tamen sequitur, quod, inquantum homo, sit idem aliquid, quod est Deus: nec aliud aliquid: quia proprie accipiendo *inquantum*, ut scilicet, notat illud, quod sequitur, esse rationem inhærentiæ prædicati, est fallacia consequentis, arguendo ab inhærentia prædicati superioris, ad inhærentiam prædicati inferioris cum *inquantum*. Unde non oportet illud, quod est ratio inhærentiæ superioris, esse rationem inhærentiæ inferioris. Nunc autem esse idem aliquid, quod est homo, est inferius ad esse aliquid dictum de Verbo, & similiter esse idem aliquid, quod est Deus, est inferius ad esse aliquid dictnm de homine; & ideo licet inquantum homo sit aliquid, non tamen sequitur: ergo inquantum homo est idem aliquid, quod est Deus. Similiter ex alia parte, licet inquantum Deus sit aliquid, non tamen inquantum Deus est idem aliquid, quod est homo. Et si arguas; ergo est aliud aliquid, quia *idem*, & *diversum* sunt per se differentiæ entis dividentes omne ens 10° *Metaph.* Respondeo, non sequitur, quia neutrum oppositorum oportet inesse cum *inquantum*. Neque enim deitas est ratio alicui essendi idem homini; quia tunc in Patre esset ratio essendi idem homini: neque est ratio essendi aliud ab homine; quia tunc repugnaret ei istud, quod est esse hominem, quod est falsum, quia Deus est homo. Similiter humanitas non est ratio essendi idem Deo, quia tunc in quolibet homine esset ratio essendi idem Deo, & tunc omnis homo esset Deus; nec est ratio essendi aliud a Deo, quia tunc repugnaret cuilibet homini esse idem Deo. Si tamen ly *inquantum* non acciperetur stricte prout dicit inhærentiam prædicati; sed tantum specificando, prout dicit rationem illam, secundum quam subjectum accipitur in se, posset concedi, quod inquantum homo est idem aliquid quod est Deus: sed tunc non sequitur, quod humanitate esset Deus, quia hoc pertinet ad illum intellectum de ly *inquantum* reduplicativum. Ad aliud dico, quod licet communiter non sit tradita Logica de exclusione addita prædicato, forte quia importat negationem ex parte prædicati, quæ non determinat in comparatione ad præcedens; & syncategorema natum est determinare unum extremum in comparatione ad aliud extremum; tamen qua rei est sermo subjectus, & non e converso? potest dici, quod dictio exclusiva alio modo excludit addita subjecto; alio modo addita prædicato: quia addita subjecto præcise excludit respectu prædicati omne illud, de quo vere non dicitur subjectum, neque per se neque per accidens, puta solum album currit; Sortem currere, vel Musicum currere non excludit; sed nigrum currere, licet Sortes, vel Musicus non dicatur de albo, nisi per accidens, sed ex parte prædicati excludit respectu subjecti quidquid non formaliter, vel essentialiter dicitur de prædicato, nec e converso: & maxime ejusdem generis, puta hoc est solummodo album potest excludi, quod huic subjecto nulla qualitas inhæreat nisi albedo. Et hoc modo acci-

pi-

pitur in divinis cum negatur ista: *Christus est solus homo*, vel *solus Deus*. Hæc enim falsa est, non quia aliquid dicatur de Christo, de quo non dicatur Deus: sed quia non omne dictum de Christo est formaliter, vel essentialiter Deus; quia homo dicitur de Christo, & tamen non est formaliter Deus, vel dictum de Deo. Conceditur ergo ista communiter, *Christus non est tantum homo, nec tantum Deus*; sed non sequitur ex hoc; ergo est aliud, quam homo, vel aliud, quam Deus; sed est fallacia consequentis, arguendo a propositione habente plures causas veritatis ad unam illarum. In proposito enim verificatur antecedens pro isto intellectu; Christus non est solummodo illud, quod est formaliter, vel essentialiter Deus; vel non habens solam deitatem, quasi illa exclusio ponatur circa abstractum intellectum in concreto, quod exponitur per habens talem formam secundum Damasc. *cap.* 57. Deus enim est habens naturam divinam, & homo humanam (*a*) & ita potest negari ista propositio: *Christus est tantum homo*; vel quod exclusio excludat a prædicato formaliter accepto, vel quod excludat a forma importata per prædicatum, non autem a supposito habente formam. Et ratio istius acceptionis exclusionis in prædicato, non in subjecto posset assignari, quia licet subjectum supponat pro supposito, prædicatum tamen prædicat formam importatam per ipsum, & non suppositum.

Ad dictum Damascen. cum dicit: *Non totum est Deus*, potest exponi syncategorematice sic, id est non utraque natura est Deus; vel non totum formaliter, idest, non utroque, quod est in eo formaliter Deus. Ad aliud *de* 5. *Metaph.* concedo quod in Christo sunt duæ naturæ numero; sed non sequitur, quod Christus sit duo numero; quia Christus non est altera illarum duarum naturarum,

Ad ultimum patet per idem, quia duæ essentiæ dicuntur duo neutraliter; sed non propter hoc Christus est duo neutraliter; quia non est illæ duæ naturæ. Unde ad concludendum hoc prædicatum esse duo de Christo, si naturæ sumantur pro medio, major erit falsa, & hoc si naturæ significentur in concreto. Sumendo sic, Deus, & homo sunt duo; Christus est Deus, & homo: ergo est duo. Major est falsa: vel minor, si in abstracto: ut si sic arguatur, humanitas, & deitas sunt duo: Christus est humanitas, Deus est homo, & deitas: ergo duo. Minor est falsa. Vel si in majori sumantur in abstracto, & in minori in concreto, erunt quatuor termini, ut si sic arguatur: Humanitas, & deitas sunt duo: Christus est Deus, & homo, ergo duo: sunt quatuor termini *humanitas*, & *divinitas*, *homo*, & *Deus*: *Christus duo*, & sic nihil sequitur.

Per hoc patet ad simile de personis. Tres enim personæ sunt unum, quia illud unum, quod est natura, prædicatur de eis simul, & de qualibet earum. Si autem haberent aliquid unum, quod non prædicaretur de eis, puta si tres homines haberent unam animam intellectivam, secundum fictionem Averrois, non dicerentur aliquid unum, sed habentes unum. Ita in proposito, Christus non dicitur duo, licet

a *L.* 3. *c.* 11.

cet habeat in se duo, vel duas naturas, humanam scilicet, & divinam: sicut nec compositum per se dicitur duo, licet habeat in se duo scilicet materiam, & formam.

QUÆSTIO TERTIA.

Quæ illarum trium opinionum, quas recitat Magister, sit tenenda?

ULtimo quæritur sine argumentis, quæ illarum trium opinionum, quas recitat Magister, sit tenenda? Respondeo, quod prima non tenetur communiter, quia assumens non est illud, quod assumitur; Verbum autem est ille homo. Vtrum autem ille homo possit stare pro aliquo singulari naturæ humanæ præcise, & non pro supposito Verbi, sicut album potest stare pro hoc albo, quod est singulare albi in concreto, quomodo hæc est vera: *album est coloratum*, & non pro subjecto, vel supposito subsistente, tangetur, *dist. 11. quæst. 3. Vtrum Christus incepit esse*. Tertia opinio tempore Magistri non fuit hæretica, sed postea tempore Alexandri est condemnata, sicut patet *Extrà. de Hæreticis.capit.cum Christus*, & auctoritates, quæ adducuntur pro ea, quæ videntur sonare Christum assumpsisse naturam humanam, ut habitum, exponendæ sunt propter quandam similitudinem hujus naturæ ad habitum: sicut enim habens habitum non mutatur, sed magis mutatur habitus, & ille sub habitu occultatur, ita persona divina non mutabatur in ista unione: sed natura humana, quæ quasi occultavit personam Verbi.

Secunda ergo opinio est tenenda, quod persona Verbi subsistit in duabus naturis: in una, a qua habet primum *esse*; in alia quasi adventitia, qua habet secundum *esse*, & ita habet duo *esse*, sicut aliquo modo si Sortes diceretur subsistere in humanitate, & albedine. Sed illa opin. in hoc, quod dicit personam Christi esse compositam, non tenetur communiter proprie loquendo de compositione, scilicet ex actu, & potentia, sicut ex materia, & forma, vel ex duobus potentialibus, qualia sunt ista, quæ apud Philosophum dicuntur elementa, & integrantia naturam totalem.

Auctoritates ergo Damasc. quæ sonant illam personam esse compositam debent exponi; quod ita vere est ibi ista natura tam divina, quam humana, ac si componerent personam: sed non componunt; nec aliquod tertium fit ex eis, sed distincte, & inconfuse manent: & hoc idem dicit ipsemet Damasc. lib. 2. c. 3. *si secundum Hæreticos unius naturæ composita Christus extitit, ex simplici natura versus est in compositam, & neque Deus vocatur, neque homo: quemadmodum ex anima, & corpore hominem esse animus, vel ex quatuor elementis corpus, & neutrum, componentium est*. Debet ergo exponi, & dici personam compositam propter unionem duarum naturarum, in quibus subsistit, sed verius negari potest compositio, quia una non perficit aliam; nec ex eis est aliqua natura tertia.

DI-

DISTINCTIO VII.

Circa Distinctionem septimam, in qua Magister explanat tres opiniones suprà positas, circa Incarnationem Christi *in facto esse*; quæruntur tria: duo de locutionibus exprimentibus unionem, & unum exprimens unionis prædestinationem. Primum est, Utrum ista sit vera: *Deus est homo*. Secundum, Utrum ista sit vera: *Deus factus est homo*: Tertium est, Utrum Christus sit prædestinatus esse Filius Dei.

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum ista sit vera: Deus est homo?

Circa primum, arguitur quod non (a); quia in dividentibus ordinatis prima dividentia sunt magis diversa; sed ens prima divisione dividitur per finitum, & infinitum: ergo sunt maxime diversa: ergo si aliqua alia dividentia sint ita compossibilia, ut unum non possit prædicari de alio, hoc maxime erit in proposito; ergo &c. Item, idem non prædicatur de eodem in abstracto, & denominative secundum Philosophum 2. *Top.* (b) Ubi destruit problema de accidente. Si illud, quod assignatur esse accidens inest in *quid* secundum alium modum, & maxime secundum modum generis, scilicet peccatum est, &c. Sed Deus est humanatus secundum Damasc. *cap.* 51. & 47. & Cassiodorum super illud Rom. 1. *Factus est ei*, &c. ergo non est homo. Præterea, si est homo; aut homo prædicat relationem, aut aliquid ad se: non relationem: quia non non dicitur ad aliquod correlativum; non enim est alicuius homo: Si prædicat aliquid ad se: ergo dicitur de tribus secundum August. 5. *de Trinit.* c. 8. & 10. ergo tres personæ erunt homo. Præterea, si Deus est homo; quæro secundum cujus prædicati rationem prædicatur homo de Deo, nulli videtur posse assimilari, non Generi; non Speciei, non Differentiæ, quia Deus non est in Genere, non diffinitioni, quia prædicatum non est de essentia subjecti: non proprio: quia tunc Deus caderet in diffinitione hominis: nec prædicato accidentis, quia nihil tale dicitur de Deo.

Contra, Joan. 1. *Verbum caro factum est*, ubi secundum Augustin. caro ibi ponitur pro homine.

Circa istam quæstionem primo videndum est, quæ sit causa veritatis, quare ista sit vera; *Deus est homo*: cùm ipsa non sit primo vera: quandocumque enim prædicatum non convenit, communi nisi pro aliquo supposito, non convenit ei primo, nec vere, nisi quia dicitur de aliquo inferiori, & ita oportet aliquam causam esse verificantem illam propositionem, *Deus est homo*: hæc autem causa est, quia hæc est vera, *Verbum est homo*. Se-

a *Mag. A. B.* b *Cap.* 3. c *Lib.* 3.

Secundo oportet videre de veritate hujus causæ. Ubi sciendum est, quod istą propositio non potest ostendi, neque cognosci naturaliter esse vera. Aut enim possumus habere conceptum proprium, & determinatum de Verbo; & tunc propositio hæc est vera contingens sed immediata, & non nota ex terminis: quia tunc oporteret terminos habere necessariam habitudinem, ita quod ratio terminorum includeret necessario unionem eorum, quam exprimit propositio. Aut non habemus conceptum de Verbo proprium; sed tantum confusum, sicut dictum est *distinct.3.primi lib.* (a) & tunc ista propositio, *Verbum est homo*, quantum ad conceptum, quem habemus de terminis, est mediata contingens. Talis autem non est nata cognosci, nisi ex aliqua immediata contingente, ex qua sequatur; sed illa, ut prædictum est, non potest cognosci ex terminis, quia contingens; nec alio modo potest cognosci naturaliter esse vera, quia contingens immediata non cognoscitur: nisi ex cognitione intuitiva extremorum, & de unione eorum, qualem non possumus habere de extremis illius immediate antecedentis ad istam. Est ergo veritas istius tantum credita immediate, aut ex aliquo credito ostendenda, & secundum hoc, sic ostenditur esse vera: suppositum enim subsistens in aliqua natura, ut suppositum naturæ, dicitur tale formaliter secundum illam naturam: creditum est autem talem esse istam unionem, quod per eam Verbum subsistit in natura humana, ut suppositum in natura: ergo per eam Verbum formaliter est homo. Major hujus probatur per Damasc. *l.* 3. *c.*11. Deus autem, & commune nomen significat, & in unaquaque hypostasi idest persona, ordinatur denominative, quemadmodum, & homo. Deus enim est, qui habet naturam divinam, & homo, qui humanam. Minor probatur per Auguſ. 1. de Trinit. cap. 13. *Talis fuit ista assumptio, ut Deum hominem faceret, & hominem Deum.*

Tertio videndum est, (b) qualiter accipitur hoc prædicatum *homo*, & dicitur, quod accipitur pro supposito, ut sit prædicatio per identitatem, innuendo talem implicationem, *Verbum est suppositum, quod est homo*. Contra hoc, quia tunc esset processus in infinitum: ista enim implicatio est ex parte prædicati, & prædicat hominem de aliquo, quod importatur per subjectum. Et tunc quæro, utrum prædicatum accipiatur formaliter, aut pro supposito, cum dicitur: *Verbum est suppositum, quod est homo*. Si prædicatum accipiatur formaliter, habetur propositum, quod est prædicatio formalis, & non tantum per identitatem; si autem tantum pro supposito implicito, erit processus in infinitum. Præterea. naturæ de supposito est prædicatio formalis, non tantum per identitatem.

Quarto videndum est, quale prædicatum est istud respectu subjecti, videtur, quod possit poni esse Species: univoce enim *homo* dicitur de Christo, & de Petro dicitur etiam in *quid*, & de pluribus differentibus, & non nisi numero: ergo, &c. Quod in *quid* pat-

a *Qu.* 1. b *Vide* D.Th. 3. p. q. 16. ar. 1.

per illud, *extra, de Hæreticis, cap. Cum Christus.*

Respondeo, sicut aliud est univocum prædicatum, aliud est univoce prædicari stricte loquendo: univocum enim prædicatum dicitur, cujus conceptus est in se unus, & hoc modo album dictum de lapide & ligno, de est prædicatum univocum univoce autem prædicatur illud, cujus ratio est ita una, ut predicatur, quod ratio ejus includitur in ratione subjecti: & hoc modo denominativum non prædicatur univoce, quomodo loquitur Philosophus in Prædicamentis, ita aliud est prædicatum esse *quid*, & aliud in *quid* prædicari. In omni enim genere est invenire *quid*, *ex primo Topicorum*, nec tamen quodlibet cujuscumque generis prædicatur in *quid*, & de quocunque, sed tantum de suo inferiori, in cujus ratione essentiali includitur: ita ergo posset concedi, quod cum nulla unio sit similis isti, propter quam prædicatio dicatur vera, nullum est prædicatum dictum de subjecto, quod se habet ad aliud, sicut in proposito. Quantum enim est ex parte ejus, quod prædicatur, est species tantum, quia non est natum esse Genus, nec Differentia, nec Proprium, nec Accidens; sed quantum est ex parte modi se habendi respectu subjecti, quia non est de ratione subjecti, & advenit subjecto existenti in actu completo: ita, ut possit ab eo abesse, videtur similem habitudinem habere respectu subjecti, qualem habet illud prædicatum, quod dicitur accidens. Et si obijcitur, quod habitudo illius universalis, quod est accidens, non fundatur nisi in accidente reali. Respondeo, verum est de facto, quod hæc intentio secunda, quæ est accidens, de qua loquitur Logicus, non fundatur nisi in accidente, quod dicit intentionem primam, ut dicit Metaphysicus; tamen non est de ratione hujus intentionis secundæ, quod tantum sit in illa intentione prima; sicut nec de ratione intentionis Generis, vel Speciei est quod tantum fundetur in re substantiæ, & forte hic, *album est lignum*, prædicatum prædicat intentionem accidentis, logice loquendo: vel si non ibi, saltem si esse lignum posset advenire albo existenti in actu ita, quod non esset prædicatum de essentia subjecti, nec convertibile cum subjecto, videretur esse perfecte accidens, logice loquendo.

Quinto videndum est qualis est ista prædicatio, utrum per se vel per accidens. Videtur, quod non per se primo modo, quia prædicatum non cadit in diffintione subjecti: nec secundo modo, quia non e converso: neque generaliter aliquo modo per se, quia in eis non videtur necessaria habitudo. Sed hoc non concludit, quia aliquæ propositiones contingentes possunt esse per se, sicut, & immediatæ, si in subjectis includatur proxima ratio inhærentiæ prædicatorum, licet non sit necessaria inhærentia, qualis forte est ista, *voluntas vult*, vel *calidum calefacit*: sed nec iste modus videtur in proposito. Patet in primo articulo.

Respondeo, si fiat sermo de per accidens, sicut loquitur de eo Metaphysicus, scilicet, vel quia unum accidit alteri, vel ambo tertio, sicut

á Cap. 7.

sicut patet 5. *Met. cap. de ente, & uno?* sic non est per accidens, quia quod vere est, nulli accidit, ex 1. *Physicorum*: unde nec ipsa unio conceditur esse accidentalis, quia neutrum extremum est accidens: sed hoc non concludit propositionem esse per se loquendo, de per se logice.

Tum, quia prædicatum non est de intellectu subjecti, (a) etiam in concretione sumpti: tum; quia si sic, prædicaretur de quolibet contento sub subjecto, & ita Spiritus sanctus, & Pater essent homo: tum, quia in prædicationibus per se; subjectum supponit determinate; quia si indeterminate tantum supponeret, hæc esset per se: animal est homo; quia potest verificari de Petro, vel Paulo, sed hoc subjectum Deus non includit determinate Filium, plus quam Patrem.

Sicut nec ista: *rationale est animal*, est per se logice loquendo. Posset ergo concedi logice loquendo, quod quia prædicatum est extra per se intellectum subjecti, propositio non est per se vera, sed per accidens: licet neutrum extremum realiter per accidens insit alteri. Unde ista unio extremorum; nec conceditur esse essentialis, nec accidentalis, sed substantialis. Damascen. lib. 3. cap. 3. *Substantialem enim dicimus unionem, scilicet, (b) veram, & non secundum phantasiam: Substantialem autem; non ut duabus naturis perficientibus unam compositam naturam*: & ita secundum diversitatem hujus unionis ab omni alia, potest poni diversa ratio hujus inhærentiæ ab omnibus aliis.

Sed de, ista *Christus, est homo*; dubium est, an sit per se quia hoc subjectum videtur includere prædicatum: quia secundum Damascen. *lib. 3: cap. 3*. Christus est nomen hypostasis, duarum naturarum, existens significativum: Christus ergo significat existens in natura humana; & ita includit hoc prædicatum, quod est *homo*; (c) sicut Petrus. Dicitur; quod hæc est per accideus propter implicationem in subjecto, quæ est per accidens. Christus enim implicat Verbum esse hominem: quia Christus est Verbum homo, sive Verbum; quod est homo: quia inter exigens, & exactum cadit; *qui quæ*, vel *quod*, relativum quod est medium secundum Priscianum 2. *Constructionum*. Sed contra; quia istud dictum Prisciani non est ad propositum: quia substantivum non exigit adjectivum, nec e converso per implicationem mediam; sed simul intransitive construuntur. Et ideo licet hic, *capa Sortis*, cadat implicatio media; non tamen hic: *homo albus*, alioquin esset impossibile determinare aliquod extremum, per aliquod adjectivum sibi additum, & esset processus in infinitum. Ideo posset dici, quod talis implicatio non importatur in hoc nomine *Christus*, nec propter hoc oportet ponere, quod propositio sit vera per accidens; tamen quia secundum Philosoph. 9. *Metaph.* ratio in se falsa de nullo est vera; ergo similiter conceptus, qui

a *Addit.* b *Ita citantur verba Dam. in antiquis editionibus.* c *Var. præsenti d. qu. unicu.*

qui non est in se unus per se, de nullo uno per se enuntiatur, nec aliquid fit unum de eo. Potest igitur dici, quod hæc non est omnino per accidens: quia subjectum includit prædicatum, nec omnino per se: quia subjectum non habet omnino per se unum conceptum in se, & similiter diceretur de ista, *homo albus est coloratus*.

Ad argumenta. Ad primum respondeo, concedo majorem diversitatem: sed non repugnantiam majorem: magis enim diversa dicuntur, quæ minus in eodem sunt convenientia, sed non propter hoc magis repugnant: sicut album, & nigrum in pluribus conveniunt, quam album, & homo, & tamen magis repugnant album, & nigrum, quam album & homo, & hoc modo major d versitas extremorum non est causa falsitatis eorum: sed repugnantia, vel incompossibilitas extremorum habentium aliquam illarum quatuor oppositionum formaliter. Ad secundum dico, quod humanari non est proprium denominativum hujus, quod est esse hominem: sed hominem fieri, & universaliter denominativum, quod significat formam in *fieri* dicitur de eo, de quo dicitur ipsa forma, & simili denominatione. Idem enim est album, & fit album, ita idem est homo, & fit homo; sed proprium denominativum hominis est hoc, quod est humanum. Et hoc non dicitur de Deo, & hoc debet intelligi eo modo, quo a substantiis denominantibus suppositа possunt accipi ulteriora concreta denominativa, quod non est propter informationem, sicut accidentia concreta denominant, sed propter possessionem, vel habitudinem aliam alicujus extrinseci ad talem substantiam. Ad tertium dico, quod Aug. non intelligit nisi de dictis ad se, quæ prædicant tantum intrinsecum. Aliter tamen posset dici, quod hoc prædicatum *homo*, licet non prædicet relationem, implicat tamen relationem ad creaturam propter unionem humanæ naturæ ad Verbum, quæ unio est ratio, qua prædicatur hoc prædicatum de eo. Ad aliud, patet, quod aliquid participat hoc prædicatum de ratione speciei, aliquid de ratione accidentis in habitudine ad subjectum; quia ista natura temporaliter advenit Verbo perfecto in se æternaliter existenti.

QUÆSTIO II.

Utrum ista sit vera: Deus factus est homo?

Secundo quæritur, utrum ista sit vera: *Deus factus est homo?* Et arguitur quod non, quia tunc esset factus. Consequens est falsum, ergo & antecedens. Probatio consequentiæ. Sequitur, Sortes est factus homo; ergo est factus: igitur homo non distrahit hoc prædicatum, quod est esse factum: ergo ubique infert. Præterea, si Deus est factus homo: ergo mutatus est ad humanitatem. Consequentia patet universaliter in omnibus, ut factus est albus: ergo mutatus est ad albedinem, & ita de aliis. Præterea, si Deus est factus homo: ergo Deus est factus Deus. Consequentia probatur, quia

quia propter unionem naturarum est communicatio idiomatum; & ita sicut occidens hominem, occidit Deum; ita si factus est homo, factus est Deus. Contra in Symbolo Nicæno. *Homo factus est*. Item etiam in Evangelio Joan. 1. *Verbum caro factum est*. Caro ponitur ibi pro homine. Item 1. de Trinit. cap. 13. *Talis fuit illa unio, quæ Deum faceret hominem, & hominem Deum.*

Ista propositio *Deus factus est homo* (a), distinguitur, quod factio potest referri, vel ad compositionem, vel ad alterum extremorum; & hoc dupliciter, scilicet, vel in se, vel in ordine ad alterum extremum, & pertractantur membra diffuse, sive in uno sensu, sive in alio.

Sed tantam prolixitatem vitando, potest dici, quod propositio est simpliciter vera; quod declaratur sic: Factio quando prædicat secundum adjacens, dicit factionem simpliciter; quando autem prædicat tertium, dicit factionem secundum illud, quod specificatur per tertium; sic *etiam de esse* quando prædicat secundum, & tertium: sicut ergo vere de eo enuntiatur *fieri* quod ab aliquo faciente post *non esse* simpliciter, accipit *esse* simpliciter; ita de eo vere enunciatur *fieri*. A. quod per actionem alicujus agentis est A postquam non fuit A. Et istud probatur, quia factio passiva non includit formaliter nisi habitudinem facti ad faciens, & ordinem ipsius facti ad *non esse* præcedens, & in creaturis concomitantur se. His ergo duobus concurrentibus, salvatur ratio factionis, sive simpliciter, sive talis; sed Deus per actionem alicujus facientis est homo, & non fuit semper homo: ergo factus est homo. Minor probatur, quia patet quod est homo ex præcedenti quæst. & non fuit semper homo, quia non semper subsistebat in natura humana, ut suppositum in natura. Et quod sit homo per actionem alicujus facientis. Probatur, quia quando aliqua necessario concomitantur se, si unum est per factionem alicujus, & reliquum. Sed naturam humanam Verbo uniri personaliter; & Verbum esse hominem, necessario concomitantur se: natura autem humana est sic unita Verbo per factionem Trinitatis; quia Trinitas fuit agens respectu illius unionis, & patet, quod fuit faciens, quia creavit effectum in creatura: igitur fecit Verbum esse hominem. Et si objiciatur, quod factio requirit mutationem, & hoc ejus, in quo est, & de quo dicitur; non autem termini. Respondeo, faciens naturale præsupponit passum effectum, quod transmutat, quod quidem est in potentia ad terminum, & per actionem ejus fit actu tale, quod autem transit de potentia ad actum, mutatur: sed agens supernaturale in ista unione non præsupponebat Verbum, tanquam potentiale ad istum terminum nec terminum induxit sicut actum, vel formam Verbi per inhærentiam; sed tantum univit illum Verbo sine inhærentia: ergo ibi nullus fuit transitus a potentia ad actum. Æqualiter autem salvatur ratio factionis utrobique, quia utrobique per actionem facientis aliquid est tale, quale prius non fuit, & ita fit tale. Accidit ergo,

a S. Bon. hic a. 1. q. 3.

quod illud, quod fit tale, mutetur, nisi quando illud, quod dicitur tale, est forma ejus, quod fit tale, ad quam illud fuit in potentia, & ita communiter accidit in factionibus passivis, ubi agentia naturalia agunt, quæ faciunt aliqua esse talia in actu, qualia prius fuerunt in potentia. Sed si objicitur ulterius, quod saltem hic fuit aliqua passio, postquam fuit factio actio; quia cuilibet actioni transeunti correspondet propria passio: ergo illa passio erat in aliquo: non autem in natura humana, quæ, ut videtur, erat terminus factionis passivæ: ergo in Verbo, quod videtur inconveniens. Respondeo, quod hic fuit una factio realis activa totius Trinitatis, cui correspondebat factio passiva realis, qua scilicet homo factus est Deus, quæ fuit unio passiva naturæ humanæ ad Verbum: & hæc passio fuit in natura humana, & terminus ejus erat Verbum. Alia fuit factio passiva secundum *dici*, concomitans istam factionem realem activam; qua scilicet Verbum factum est homo, & terminus hujus videtur fuisse natura humana: non tamen erat alius terminus hujus, & illius realis: quia non erat alia factio passiva realis. Eadem enim factione tam activa, quam passiva Verbum sic uniebatur. Dico ergo, quod passio correspondens isti actioni fuit in natura humana unita, quæ non fuit terminus illius factionis passivæ, sed subjectum, licet significetur ut terminus in ista propositione, *Verbum factum est homo*, & ita posset dici ad præcedentem objectionem de mutatione, quod scilicet mutatio, quæ fuit hic, fuit in natura humana, non in Verbo; ita quod non fuit hic factio sine omni mutatione; nec tamen oportet mutationem fuisse in quolibet, quod dicitur factum tale, sed tantum in illo, propter cujus passionem aliquid dicitur factum tale; & illud fuit hic tantum natura humana.

Ex his patet, quod ista propositio est simpliciter vera: *Homo factus est Deus*, quia homo per actionem facientis est Deus, & non fuit prius Deus. Et quod aliqui dicunt, quod *fieri* denotat mutationem illius (*a*), de quo dicitur, & præcessionem respectu termini factionis, patet ex dictis, quod primum non est necessarium, nec secundum, quia hoc non esset nisi inquantum fieri implicat quodammodo inceptionem, sed ipsa inceptio, quando prædicat tertium adjacens non notat præcessionem subjecti ad prædicatum. Nam verum est dicere de anima, nunc creata, quod nunc incipit animare corpus: nec tamen prius fuit, quam animaret corpus: ita etiam quando prædicat secundum adjacens, verum est dicere, quod incipit esse; & similiter incipit esse dies, hoc est, tempus incipit esse dies: nec tamen illud tempus prius fuit, & postea incepit esse dies, ita etiam nec oportet hominem præcessisse ad hoc, quod ista propositio sit vera, *Homo est factus Deus*, sicut nec ad veritatem istius propositionis. *Natura humana unita est Verbo*, quæ implicat istam: *Natura humana facta est subsistens in persona Verbi*; necesse est naturam huma-

---

a S. *Bon. ubi sup.*

manam præfuisse in Verbo, vel in se, antequam subsisteret in Verbo.
Sed si quæras, quæ istarum sit magis propria, *homo factus est Deus*, vel *Deus factus est homo*; & arguas, quod ista, *homo factus est Deus*: quia veritas omnium istarum fundatur in hoc, quod natura humana unita est Verbo: quia passio realis, quæ fuit ibi, fuit in natura humana: & terminus fuit Verbum: huic autem propinquior videtur esse ista; *homo factus est Deus*, quia immediatius exprimens factionem passivam.

Respondeo & dico, quod hæc est prima in ista materia, *natura humana unita est personaliter Verbo*, & ex hac immediate sequitur, quod Verbum sit homo. Ratio hujus est, quia virtute unionis est subsistens in natura humana; & ex hac sequitur quod homo sit Deus per conversionem, & eodem modo est in *fieri*: ergo ista, *Deus factus est homo*, non est mediatior ista, *homo factus est Deus*, immo immediatior illi propter quam ambæ sunt veræ, utraque tamen propria.

Ad argumenta. Ad primum dico, quod nec sequitur de Sorte: factus est homo: ergo factus est gratia formæ, sicut nec in proposito: tamen gratia materiæ sequitur de Sorte, quia Sortem esse hominem dicit primum *esse* Sortis, non sic in proposito. Ad secundum patet ex solutione quæstionis, quod non oportet omne, quod fit, mutari, ut sit tale; sed tantum accidit hoc in illis, quæ prius fuerunt in potentia ad illud, secundum quod fiunt in actu per informationem, quomodo non fit Verbum homo: sed tantum per unionem personalem. Si tamen quæreretur aliqua mutatio, illa posset poni in natura humana, excepto quod illa non præexistebat antequam uniretur: mutatio autem non est nisi inter terminos oppositos, quorum unus, duratione præcedit alterum. Ad tertium dico, quod ab illa regula de communicatione idiomatum excipiuntur illa, quæ exprimunt unionem naturæ ad personam. Et ratio hujus est, quia illa communicatio in prædicationibus fit propter unionem, & ita præsupponit unionem: non ergo fit secundum illa quæ exprimunt unionem, & ideo non est factus Deus, licet sit factus homo, sicut hic, natura divina assumpsit naturam humanam: igitur natura divina assumpsit naturam divinam, non sequitur.

QUÆSTIO III.

Utrum Christus prædestinatus fuerit esse Filius Dei?

Tertio quæritur, Utrum Christus prædestinatus fuerit esse Filius Dei? Et arguitur quod non; quia non secundum quod Filius Dei prædestinatus est esse Filius Dei, quia non præcessit ipsum esse Filium Dei: prædestinatio ut prædestinatio dicit præcessionem ad illud, quod prædestinatur: neque secundum quod homo, quia secundum quod aliquid prædestinatur esse aliquale, secundum hoc est tale: ergo si secundum quod homo prædestinatus est esse Filius Dei, sequitur,

tur, quod secundum quod homo, est Filius Dei, quod est falsum. Contra ad Rom. 1. *Factus est ex semine David secundum carnem, qui prædestinatus est esse Filius Dei in virtute.*

Respondeo. Cum prædestinatio sit præordinatio alicujus ad gloriam principaliter, & ad alia in ordine ad gloriam, & huic naturæ humanæ in Christo præordinata sit gloria, & unio ista in Verbo in ordine ad gloriam, quia non tanta gloria fuisset sibi conferenda, si non esset unita, sicut modo collata est: quemadmodum ergo merita cadunt sub prædestinatione, sine quibus non ordinaretur de congruo quis ad tantam gloriam sine eis, sicut cum eis; ita videtur ista unio ordinari ad tantam gloriam de congruo, licet non cadat sub prædestinatione tanquam meritum, & ita sicut prædestinatum est hanc naturam uniri Verbo, ita prædestinatum est Verbum esse hominem, & hunc hominem esse Verbum. Consequentiæ probantur per simile, sicut dictum est de factione passiva. Et si dicas, prædestinatio primo respicit personam, & ita oportet hic primo invenire aliquam personam, cui Deus primo prædestinavit gloriam, & istam unionem in ordine ad gloriam: nulli autem personæ prædestinavit illam unionem, non personæ Verbi, ut Verbi. Patet. Nec illi personæ, ut subsistenti in natura humana, quia includitur ista unio. Respondeo, quod potest negari ista propositio, quod prædestinatio respicit solam personam, sicut enim Deus potest omne bonum aliud a se diligere, non tantum suppositum, sed naturam: ita etiam potest alii a se præordinare, vel præoptare bonum illi conveniens. Et ita potest naturæ huic præoptare bonum illi conveniens, & ita potest illi præoptare unionem istam in ordine ad gloriam, & non personæ. Verum est tamen, quod in omnibus aliis ab isto, prædestinatio respicit personam, quia in nullo alio præordinavit Deus bonum naturæ, nisi præordinando bonum personæ, & ratio hujus est, quia nulla natura prædestinabilis est non personata personalitate creata, nisi ista; & ideo nec sic potest præordinari sibi bonum, nisi isti.

Sed hic sunt duo dubia: Primum, utrum ista prædestinatio præexigat necessario lapsum naturæ humanæ, quod videntur sonare multæ auctoritates, quæ sonant Filium Dei nunquam fuisse incarnandum, si homo non cecidisset. Sine præjudicio dici potest, quod cum prædestinatio cujuscumque ad gloriam præcedat ex parte objecti naturaliter, præscientiam peccati, vel damnationis cujuscumque secundum opinionem ultimam dictam *dist.41. primi libri*; multo magis est verum de prædestinatione illius animæ, quæ prædestinabatur ad summam gloriam: universaliter autem ordinate volens, prius videtur velle hoc, quod est fini propinquius, & ita sicut prius vult gloriam alicui, quam gratiam, ita etiam inter prædestinatos, quibus vult gloriam ordinate, prius videtur velle gloriam illi, quem vult esse proximum fini, & ita huic animæ Christi vult gloriam prius, quam alicui alteri velit gloriam, & prius cuilibet alteri vult gratiam, & gloriam, quam prævideat opposita istorum habituum, scilicet gratiæ, & gloriæ, scilicet peccatum, & damnationem. Ergo a primo vult

vult animæ Christi gloriam, quam prævideat Adam casurum. Omnes autem auctoritates possunt exponi sic, scilicet quod Christus non venisset, ut redemptor, nisi homo cecidisset, neque forte, ut passibilis, quia non fuit aliqua necessitas, ut illa anima a principio gloriosa, cui Deus præoptavit, non tantum summam gloriam; sed etiam coævam illi animæ, quod unita fuisset corpori passibili, nisi redemptio fuisset facienda. Sed nec redemptio fuisset facienda, nisi homo peccasset: sed non propter solam istam causam videtur Deus prædestinavisse illam animam ad tantam gloriam, cum illa redemptio, sive gloria animæ redimendæ non sit tantum bonum, quantum est illa gloria animæ Christi: nec est verisimile tam summum bonum in entibus, esse tantum occasionatum, scilicet propter minus bonum; nec est verisimile Deum prius præordinasse Adam ad tantum bonum, quam Christum, quod tamen sequeretur: immo ulterius sequeretur absurdius, scilicet quod Deus prædestinando Adam ad gloriam, prius prævidisset ipsum casurum in peccatum, quam prædestinasset Christum ad gloriam, si prædestinatio illius animæ tantum esset pro redemptione aliorum, quia redemptio non fuisset, nisi casus, & delictum præcessisset. Potest igitur dici, quod prius natura, quam aliquid prævidebatur circa peccatorem, sive de peccato, sive de pœna, Deus prælegit ad istam curiam cœlestem omnes, quos voluit habere Angelos & homines, in certis, & determinatis gradibus, & nullus est prædestinatus tantum, quia alius prævisus est casurus, ut sic nullum oporteat gaudere de lapsu alterius.

Secundum dubium est; an prius præordinabatur huic naturæ unio ejus ad Verbum, vel ordo ad gloriam. Potest dici, quod cum in actione artificis sit contrarius processus in exequendo ei, qui est in intendendo, & Deus prius ordine executionis univit sibi naturam humanam, quam contulerit sibi summam gratiam, vel gloriam; e converso potest poni in intendendo, ut sic: Deus primo voluit aliquam naturam non summam, habere summam gloriam, ostendens, quod non oporteret eum conferre gloriam secundum ordinem naturarum, & quod secundo voluit illam naturam esse in persona Verbi, & sic Angelus non subesset puro homini.

Ad argumentum primum, potest concedi, quod secundum quod homo, prædestinatus est esse Filius Dei, potest enim ibi distingui major, cum dicitur, secundum quod prædestinatus est esse Deus, secundum hoc est Deus, quod scilicet ly *secundum quod*, potest determinare actum prædestinandi sub hoc sensu, secundum quod prædestinatus, secundum hoc est Deus, vel terminum prædestinationis: sic, secundum quod est Deus secundum hoc est Deus; primo modo major est falsa, & minor vera: secundo modo minor est falsa, & major est vera. Alio modo potest distingui prout ly *secundum quod*, dicit formalem rationem, secundum quam extremum determinate accipitur in se. Formaliter enim ille homo est Deus, & secundum illum hominem, & personam, ut existentem in natura humana præcessit prædestinatio, ut esset Deus; sicut ille homo Deus

fa-

factus est. Si autem *secundum quod* accipitur proprie, ut nota reduplicationis, ita scilicet quod dicat causam inhærentiæ prædicati ipsi subjecto. Hoc modo, non secundum quod homo est Deus, quia non humanitate est Deus. Tertio modo potest dici, & forte realius, quod neque secundum quod homo, neque secundum quod Deus prædestinatus est esse Filius Dei: quia hoc, quod est prædestinari esse Filius Dei, includit duo: quorum alterum, puta prædestinari, requirit in termino aliquid temporale, alterum, puta esse Filium Dei, requirit idem esse æternum. Nunc autem nihil idem est ratio istorum amborum in termino; licet enim in termino concurrant duo: Unum temporale, propter quod potest esse terminus prædestinationis: alterum æternum, propter quod conveniat sibi esse Filium Dei, tamen non propter aliquam unam naturam conveniunt sibi ambo ista. Si autem concederetur tunc aliquo modo *secundum quod* respectu totius prædicati, notaretur esse causa respectu amborum in prædicato, & ideo proprie logice loquendo, neque secundum quod homo, neque secundum quod Deus, prædestinatus est esse Filius Dei.

DISTINCTIO VIII.

Circa istam Distinctionem octavam, in qua Magister agit de Incarnatione, quantum ad idiomatum communicationem, quæritur.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum in Christo sint duæ filiationes?

Quod non. Filiatio constituit Filium: ergo duæ filiationes duos filios. Sed Christus non est duo filii: ergo nec in eo sunt duæ filiationes reales. Præterea, secundum Anselm. Filius est incarnatus, non alia persona, ne fieret confusio in proprietatibus: ergo modo non est illa confusio, quæ esset si Pater esset incarnatus: ergo & modo Filius non est Filius aliqua alia filiatione, quam eterna, alioquin modo non minus esset confusio proprietatum propter Incarnationem Filii, quam propter incarnationem Patris, quia non magis unica filiatio. Præterea non est filiatio realis ad matrem, nisi propter relationem realem, quam habuit ad matrem: istam relationem non habuit in morte, quia soluta fuit tunc illa unio, scilicet animæ ad corpus, ex quibus unitis est natura: ergo tunc non habuit illam filiationem, aut ergo in resurrectione, illam habuit: & hoc videtur inconveniens, quia resurrectio fuit alia acceptio illius *esse*, quam generatio, & ita aliud *esse* acceptum; aut non habuit eam in resurrectione, & tunc non esset modo Filius Mariæ sicut ante mortem. Præterea, non oportet ponere in Christo aliquam relationem realem ad matrem nisi salvando ipsum esse verum Filium ejus: sed hoc salvatur non ponendo in eo aliquam relationem realem ad eam, sicut Deus est Dominus realiter creaturæ, & tamen relatio dominii non est in eo rela-

relatio realis. Præterea, Deus produxit creaturas inquantum artifex: hoc tamen solum est inquantum habet relationem rationis: quia scientia sua est ars, inquantum causat in se ideas per actum rationis: ergo ipsum esse artificem, & potentem creare dicit in eo tantum relationem rationis: ergo multo magis Christum esse filium Mariæ, dicit tantum in eo relationem rationis, quia videtur magis necessarium, quod illa habitudo, quæ præsupponitur alicui rei, sit realis, quam ista, quæ consequitur rem.

Præterea, si ejus ad matrem esset relatio realis, tunc esset realiter æqualis matri secundum naturam humanam: consequens est falsum, quia æqualitas fundatur super unitatem unionis; non est autem ibi realis unitas unionis ad matrem, sicut patet discurrendo per omnes uniones reales: igitur, &c.

Contra, si Pater fuisset incarnatus, fuisset Filius: non filiatione æterna: ergo temporali: sed proprietas æterna filii ita abstrahit ab omni creatura, ut termino, sicut proprietas Patris: ergo filius Mariæ filiatione æterna non habet respectum ad matrem, ut propterea dicatur ejus filius; ergo secundum aliam. Præterea, Philosophus 5. *Metaph. c. de Ad aliquid* (a), infert pro inconvenienti, quod idem bis dicatur: sed si est inconveniens, hoc maxime erit de eodem fundamento, & supposito, & relatione eadem: ergo Christus eadem relatione non potest dici relative ad Matrem, & Patrem.

Hic dicitur, (b) quod non sunt in Christo duæ filiationes reales, & hoc propter duas rationes. Una est, quia filiatio est per se suppositi, non naturæ: hic autem non est nisi unum suppositum: ergo nec nisi una filiatio.

Contra istam positionem, & ejus rationem arguo; quia si filiatio tantum est personæ, sic quod non possit plurificari, licet fundamentum plurificetur; aut ergo hoc convenit sibi, unde relatio absolute; aut unde relatio talis originis: non primo modo, quia tunc si Christus fuisset albus, non fuisset realiter similis alii albo, nec fuisset realiter æqualis alii habenti tantam quantitatem, quantam ipse habuit: tunc etiam in suppositis creatis relationes non possent plurificari, plurificatis fundamentis. Si secundo modo, hoc falsum est, quia non magis repugnat relationem originis plurificari in supposito, quam ipsam originationem, quæ præcedit istam relationem originis, ut proxima ratio fundandi eam: sed origines plurificantur in eodem supposito secundum Damascen. lib. 3. cap 7. *Duas generationes Christi veneramur*. Præterea, Pater æternus, etsi sit unum suppositum, tamen habet duas relationes originis ad Filium, & Spiritum Sanctum, & ita super idem suppositum, & idem fundamentum, fundantur duæ relationes originis activæ: ergo multo magis super duo fundamenta diversa, possunt fundari duæ relationes originis passivæ.

a *Vide Magis. 2. hujus. Text. c.10. Vide Avic. 7. Met.*

b *S.Bon.præsenti d.a.2.q.2.& Henr.quodl.4.q.3.Quære D.Th. quodl.1.ar.2. & quodl. 9. a 4. & Ocam quodl.4. q.15.*

fivæ. Item, secundum Damasc. *l.* 3. *cap.* 15. Christus habet duas operationes; relatio autem non magis respicit suppositum, quam operatio; quia suppositi est operari, 1. *Metaph* (*a*) igitur, &c. Ex hoc etiam de operatione potest argui ad propositum, quia sicut Christus operabatur naturaliter, quibusdam operationibus naturæ humanæ, quia comedit, & bibit; ita si genuisset duos filios, realiter habuisset duas paternitates ad illos propter duas generationes activas: ergo modo propter duas generationes passivas, habet duas filiationes. Item, quod competit Christo præcise secundum rationem personalitatis æternæ, non dicitur de eo inquantum homo, unde hæc est falsa, *Christus inquantum homo, est persona*: igitur, & hæc, *Christus, inquantum homo, est Filius*, si filiatio tantummodo diceretur de eo secundum rationem personalitatis æternæ. Alia ratio, quæ ponitur pro prima opinione, est, quia duæ dispositiones ejusdem speciei non possunt poni in eodem: ergo nec duæ filiationes (*b*). Antecedens declaratur ab aliis sic: tum quia potentia est per se ad formam, non autem per se ad hanc formam, quia est hæc per hoc, quod recipitur in isto: ergo si posset esse in actu secundum unam formam, & in potentia secundum aliam, idem secundum idem, puta secundem formam, cui ut sic, accidit esse hanc, vel illam, esset primo in potentia, & in actu; tum quia omnis distinctio, aut est per naturam divisionis, aut per naturam oppositionis: per naturam oppositionis non potest esse distinctio in eadem specie, nec per naturam divisionis, ubi est idem subjectum, quia accidentia non habent distinctionem numeralem, nisi a subjectis, sicut nec entitatem. Et confirmatur, quia non possunt esse plures proprietates absolutæ ejusdem rationis in Divinis, quia illæ non distinguerentur, nec per oppositionem neque per divisionem, nisi essentia divina, in qua sunt, divideretur; quod est inconveniens: ergo, &c. Consequentia declaratur, quia omnis generans primo actu generandi acquirit paternitatem ad primum filium, secundo actu generandi nullam paternitatem novam acquirit; sed per eandem paternitatem se habet ad filium secundum: sicut igitur ibi non possunt esse plures paternitates, quia sunt formæ ejusdem speciei, ita nec hic plures filiationes propter eandem rationem.

Contra istam rationem secundam, major videtur falsa, & minor similiter: quod major, probatur; quia in omni ordine essentiali cum unitate prioris essentialiter, potest stare pluralitas posterioris naturaliter non per se, nec adæquate inhærentis priori: subjectum est prius essentialiter illa dispositione, quæ ponitur sibi inhærens; quæ nec per se ei inhæret; nec adæquate: ergo, &c. Major probatur per simile in causa, & effectu: quia una causa potest esse respectu plurium effectuum; & licet ibi effectus non insit causæ, non tamen est major repugnantia in illis posterioribus, quæ inhærent (si tamen non per se

---

a *In proœmio*. b *D. Tho.* 3. *p. q.* 25. *a.* 5. *& Henr. ubi sup. quære Got. Hervæum & alios*.

se inhærent) quam in aliis, quæ per se existunt; quia tunc unum non est causa intrinseca alterius: ita quod ad unitatem ejus sequatur unitas alterius, & maxime si non sunt adæquata, ita, quod unum illorum in actualitate completa determinet potentialitatem receptivi: non est ergo contradictio, plura absoluta ejusdem rationis per accidens inesse eidem, cui nullum eorum adæquatur. Illud etiam probatur de facto, quia plures species phantasticæ sunt in eodem organo phantasiæ; alioquin deleta specie unius imaginabilis, non posset aliquis perfecte imaginari aliquod magnabile. Et patet, quod istæ species sunt ejusdem speciei, sicut & objecta a quibus generantur; & sunt in eadem parte organi, quia organum non posset in tot partes minimas dividi, quæ possent per se informari tot speciebus imaginabilibus separatim existentibus; quot possunt simul esse in toto organo; ergo oportet, quod eis non correspondeant distinctæ partes organi. Et si objiciatur, quare ergo non potest per operationem naturæ eadem quantitas alterari ad plures qualitates simul habendas, quæ sunt ejusdem rationis? Respondeo quod, cum in subjecto sint plures potentiæ ad plures formas ejusdem speciei, si non inducatur aliquis actus continens omnes actus, qui possunt illi perfectibili inesse, non terminatur tota potentia ipsius susceptivi; & ideo non est contradictio, quod aliqua alia forma similis insit. Tamen de facto non inducitur alia per agens naturale, quia ipsum intendit formam præexistentem imperfectam perficere; inducit enim aliquam realitatem, quæ nata est esse pars cum realitate præxistente, & unit eam realitati præexistenti, ut partem parti; & ita non inducit formam omnino aliam. Non esset tamen repugnantia, quod ipsa esset alia, subjecto non propter hoc diversificato, quia subjectum habens potentialitatem ad plures formas ejusdem speciei, est illimitatum ad illas, & illimitatum ad aliqua, non oportet commultiplicari illis. Hæc ratio dicta procedit de pluribus absolutis in eodem perfectibili: & licet ipsa non concluderet propositum de relationibus ejusdem speciei; tamen illud idem facilius probatur. Primo, quia sicut paternitas fundatur super *genuisse*, ita hæc paternitas super *hoc genuisse*, & hæc filiatio super hoc *genitum esse*: pater ergo hac paternitate primo respicit hunc filium hac filiatione. Præterea, correlativa sunt simul natura, ita quod destructo uno, destruitur & reliquum: ergo destructa hac filiatione in hoc filio, destruitur hæc paternitas in hoc patre. Cum ergo maneat pater respectu secundi filii, mortuo primo, sequitur quod alia paternitas fuit ad secundum filium, ab illa, quæ fuit ad primum. Nam nulla nova relatio advenit per hoc, quod primus filius corrumpitur, sicut nec nova generatio advenit, ponendo quod secundus filius fuisset genitus. vivente primo filio.

Præterea, quando aliquid est in aliquo ultimate tale, non potest illud manere in ipso, nisi ipsum habens illud sit ipso tale; sicut non potest albedo manere in superficie, nisi ipsa superficies sit alba, & maxime si superficies sit ultimate alba albedine: sed relatio est qua habens est ultimate ad aliud: igitur non potest manere eadem in eo, nisi

aliud, in quo manet, fit per illam ad aliud: igitur non manet eadem paternitas, destructo illo termino, ad quem habens dicitur formaliter tale relatione illa. (a) Praeterea; Pater aliquo modo aliter respicit hunc filium; & illum; si alia relatione, habetur propositum: si non alia relatione; sed alio respectu ejusdem relationis, iterum habetur propositum: quia illi respectus erunt ejusdem rationis, quia fundamenta ejusdem rationis sunt similiter: hoc est falsum, quia respectus non semper fundatur in relatione, ut aliud ab ea: quia ponere talia duo est superfluum: quod si respectus sit idem relationi, in qua fundatur: ergo idem est dicere respectum plurificari, & relationem plurificari: ergo habetur propositum. Praeterea distinctio prioris naturaliter concludit distinctionem posterioris; sed non tantum suppositum relatum praecedit relationem, sed etiam fundamentum: ergo multiplicato fundamento, multiplicatur relatio; & ita in proposito, cum sint duo fundamenta, duae erunt relationes. Praeterea; minor illius rationis est falsa; quia filiatio aeterna, & filiatio temporalis non sunt ejusdem rationis; quod maxime verum est secundum eos, quia ipsi negant aliquid ejusdem rationis posse dici de aeterno; & temporali.

Ad quaestionem ergo dico, quod alia est filiatio in Christo ad Patrem, & alia ad Matrem, & utraque est realis. Primum probo, quia *filiatio est habitudo producti, naturaliter similis producenti; in natura intellectuali*. Istae particulae patent: quia sicut paternitas est habitudo producentis, ita filiatio producti. *Naturaliter* etiam: nam propter defectum hujus particulae Spiritus sanctus non est Filius *similis producenti*: propter hoc vermis non est Filius Solis: *In natura intellectuali*, ideo ignis non est Filius ignis; nec planta plantae, nec proprie bos bovis. Quod si omnino contendas brutum esse filium bruti, ut vitulum esse filium bovis, tunc filiatio est habitudo producti naturaliter similis producenti in natura intellectuali; vel sensitiva. In ista descriptione nihil per se, & primo respicit suppositum, nisi ratione productionis passivae: quia omnia alia addita respiciunt naturam vel in producente, vel in producto; vel in utroque: filiatio ergo ratione nullius magis determinat sibi, ut sit suppositi, quam generatio passiva; sed generatio passiva plurificatur ad plurificationem ipsarum naturarum actualiter existentium acceptarum per ipsas generationes, sicut patet per Damascen. 53. quod Christi sunt duae generationes: ergo & ipsa filiatio plurificatur ad plurificationem earundem. Idem, quod argutum est ex fundamentis, probatur ex terminis; quia ad duos terminos non potest esse eadem relatio, quia tunc eadem simul esset, & non esset. Praeterea, propositum magis in speciali quantum ad primum ostenditur sic, quia quaecumque proprietas personalis divina aeque non respicit aliquid creatum pro termino; ergo sicut paternitas aeterna non potest esse relatio, qua Pater diceretur Filius temporaliter; ita nec filiatio aeterna, qua Filius diceretur Filius temporaliter. Secundum, videlicet, quod utraque sit realis; patet de aeterna,

a *Hoc dicit* ... *S. Bon. & D. Th.*

na, quia realiter est Filius æternus. Probo de temporali, quia illa relatio est realis, quæ consequitur extrema ex natura extremorum sine actu intellectus, posita autem matre generante, & ita supposito habente naturam per generationem, ex natura extremorum sine actu intellectus, sequitur hic filiatio; sicut ibi maternitas. Quod si quis fingat ibi intellectum operari ad causandum relationem; hoc improbatur: quia si Maria genuisset purum hominem; fuisset vere mater, & ille filius relatione reali; sed non minus egit modo, quam tunc egisset, nec Christus ut homo minus, realiter accipit naturam ab ipsa, quam purus homo accepisset: ergo ita ex natura extremorum est modo Filius, sicut tunc fuisset, & ita æque realis relatio modo, sicut tunc.

Sed est unum dubium, utrum ista filiatio realis sit eadem fundamento, scilicet naturæ acceptæ per generationem. Et videtur quod sic, quia respectus creaturæ ad Deum, ut ad causam efficientem est idem fundamento, *ex distinct. prima secundi libri*: ergo & respectus ad proximum effiẽiens est idem effectui. Consequentia probatur, quia omnes causæ efficientes ordinatæ habent rationem unius causæ totalis: una & eadem relatio non est eidem consubstantialis, & non consubstantialis: igitur, &c. Respondeo, quod ista relatio non est eadem fundamento, quia sicut contradictio est aliquid manere idem in re, non manente illo, quod est sibi idem realiter; ita contradictio est, aliquid esse realiter idem alicui, sine quo manente potest illud manere idem: ergo sicut relatio prima alicujus ad illud, sine quo ipsum non potest esse, est idem relato; ita relatio ad quodcunque, sine qua relatum potest esse, est non eadem relato. Sed ista natura potest esse eadem numero sine habitudine ista ad matrem, & sine matre ut termino, quia posset eadem natura fuisse creata immediate a Deo (quia quidquid mediante causa secunda potest, immediate per se posset) etiam eadem natura posset fuisse habita per generationem temporalem alterius matris; sicut tactum fuit secundo libr. ubi dictum est, quod idem qui est filius unius patris, (*a*) potuit fuisse filius alterius patris: ergo, &c. Si objicias, quia licet natura potuisset produci in *esse* ita; quod non fundaretur in ea illa filiatio, tamen ex quo ipsa filiatio fundata est, non videtur natura posse manere sine hac filiatione; immo videtur, quod sit contradictio, quia habentem hanc naturam esse filium, est ipsum esse genitum ab hac matre in hac natura; sed qui genitus est ab hac in matre in hac natura, non potest esse non genitus ab hac matre in hac natura (quodcumque enim præteritum non fuisse, includit contradictionem) ergo habentem hanc naturam a generante acceptam, non esse hunc filium hac filiatione, includit contradictionem; quod non esset, si filiatio accideret huic naturæ. Respondeo, aut filiatio est præcise relatio fundata super generationem passivam, quæ jam præteriit; ut sive in re, sive in intellectu dicatur aliquis esse filius, quia aliquando fuit geni-

a *Dist.* 10. *q.* 2.

genitus: ita quod esse filium non prædicet aliquid de præsenti realiter, licet vocaliter; sed tantum aliquid de præterito, sicut Sortem esse cursurum, licet compositio videatur esse de præsenti, tamen realiter non prædicatur aliquid nisi pro futuro: quia æquivalet isti, *Sortes curret*. Ita hic: Sortes est genitus, æquivalet isti, *Sortes fuit genitus*: & secundum istum intellectum æquivalet isti, *Sortes est filius*: & hoc modo filius dicit relationem realem: sed non secundum *esse* simpliciter, scilicet actualis existentiæ: sed secundum *esse* præteritum, quod est *esse* reale secundum *quid*, sicut Sortem esse futurum. Vel magis, quemadmodum potentia ante actum in natura potentiali dicit relationem realem uno modo: sed secundum diminutam entitatem rei: secundum hunc modum videtur objectio illa procedere: quia secundum istam viam quicumque fuit aliquando filius, nunquam potest non esse filius, sicut quod fuit non potest non fuisse: quemadmodum etiam quod quandoque est possibile, non potest non esse possibile, quamvis non sit actu præsens. Secundum istam viam oporteret dicere, quod Ioannes si esset annihilatus, adhuc esset filius Zebedæi, nec Deus posset destruere istam relationem quantumcumque fundamentum annihilaretur secundum existentiam actualem: nec plus realitatis diceret filiatio de filio existente, quam non existente. Alio modo posset dici, quod filiatio dicit relationem producti passive complete, manente existentia actuali naturæ acceptæ per generationem sine interruptione, & hoc modo Christus usque ad mortem fuisset filius Mariæ: sed post resurrectionem non, quia existentia actualis naturæ humanæ, acceptæ per generationem Mariæ, fuit interrupta per mortem, & ipsam existentiam, ut secundo acceptam per resurrectionem consequebatur alia relatio ad Deum resuscitantem: secundum hoc etiam nullus esset filius alicujus post resurrectionem generalem, & hæc opinio videtur absurda. Tertio ergo modo videtur mediandum inter istas duas vias extremas; videlicet, quod filiatio dicat habitudinem geniti ad generans, fundatam super existentiam actualem naturæ acceptæ per generationem, vel super ipsam naturam acceptam sic actualiter existentem: & hoc sive continue habitam post acceptionem sine interruptione, sive eandem habitam cum interruptione: ita quod utrumque accidat sibi. Et hoc modo potest responderi ad argumentum, & potest dici, quod licet ista natura accepta per hanc generationem, non possit habere idem *esse* numero, quod accepit non fundando istam eandem relationem numero: non tamen ipsa relatio est sibi consubstantialis: quia posset absolute eadem existentia fuisse numero habita sine ista relatione, puta si accepta fuisset immediate a creante, vel ab alio generante. Ad argumentum tactum ad istud dubium, dico, quod relatio naturæ ad primum efficiens est ei consubstantialis, quia non posset eadem natura esse, nisi haberet relationem ad primum efficiens; sed ad secundum efficiens est relatio tantum accidentalis, quia posset natura manere eadem sine habitudine ad quodcumque efficiens secundum, & de ista materia dictum est diffuse *prima distinctione secundi libri*. Quomodo relatio creaturæ ad Deum efficientem est eadem creaturæ, & quomodo non est

ea-

eadem ? quia eadem vere, & realiter, non eadem formaliter: neque multo magis sic sunt eadem substantia, & ipsa ratitudo, vel firmitas fundamenti. Nec ista contradicunt: licet enim entitati absolute sit idem realiter veritas, & bonitas, & huic entitati hæc veritas, & hæc bonitas: non tamen formaliter & quidditative; quia veritas, & bonitas sunt quasi passiones entis 4. *Metaphysic.* (a) Ita etiam est de realitate a qua accipitur differentia, & similiter de quidditate, & entitate individuali, & de aliis multis, de quibus frequenter tactum est de ista differentia ex parte rei, quia hæc realitas non est formaliter illa, licet sit identice illa. Nec etiam est contradictio, secundum dicentem respectum vestigialem esse ratitudinem fundamenti, aliquid esse idem fundamento, quod concessum est *in secundo lib.* de relatione creaturæ ad Deum: & tamen non sic idem, quod sit ratitudo fundamenti, quod negatum est *lib. 1. dist. 3. quæst de Vestigio*, quia ipse ponit omnem relationem esse eandem fundamento: nec tamen omnem ratitudinem fundamenti, sed distinguit respectum vestigialem ab aliis in hoc.

Ad argumenta. Ad primum dico, quod filius filiatione est filius, sicut pater paternitate est pater: sed propter hoc non sequitur ad plurificationem filiationum plurificatio filiorum, quia concreta non plurificantur, nisi plurificentur tam forma, quam suppositum: sola enim plurificatio formæ non sufficit, maxime ubi plures formæ sive ejusdem rationis, sive eodem nomine expressæ; ut hic, possunt esse in eodem: quemadmodum Christus non est plures volentes, licet habeat plures volitiones secundum Damascen. unde in forma arguendi: Filiatione est filius (b): ergo alia filiatione est alius filius; est fallacia consequentis, a destructiene antecedentis. Ad secundum dico, quod si Pater fuisset incarnatus, fuisset confusio, quia filiatio temporalis diceretur de eadem persona, in qua esset paternitas æterna, & ita confuse posset illa persona nunc dici Pater, tunc Filius, modo non est talis confusio, quia præcise eadem persona dicitur Filius utraque filiatione; cum ergo nunc absolute dicitur Filius distincte, intelligitur de eadem persona, de quacumque filiatione fuerit sermo; sed tunc cum diceretur Filius, non distincte intelligeretur unica persona; sed nunc una, nunc alia indistincte, secundum quod sermo fieret de filiatione hac, vel illa. Similiter argumentum est ad oppositum, quia non esset tunc confusio, quæ non est nunc, nisi quia Pater tunc aliqua filiatione, & non relatione sua æterna diceretur Filius matris: ergo & modo Filius dicitur Filius, filiatione alia, quam filiatione æterna. Ad tertium patet ex dictis in solutione dubii, quia Christus post resurrectionem est filius Mariæ, eadem filiatione, qua prius: quia filiatio fundatur super existentiam naturæ acceptæ per generationem absolute, cui accidit interuptio, dummodo existentia sit eadem: & ideo quandcumque ipsa existentia est eadem, & aliud extremum idem, & filiatio est eadem: & eadem actione, qua funda-

a *Tex. cap. 17. & 18.* b *Al. volun. c. ho. vel lib. 3. c. 14.*

mentum redit idem, , relatio redit eadem. Et cum arguitur, quod alia productione accipit *esse* in resurrectione; dico, quod illa non tollit filiationem, quæ fundatur super illud *esse* acceptum primo per generationem, sed tantum sunt duæ relationes consequentes duas productiones passivas, quæ fuerunt ad idem *esse*: & una fuit interrupta, sicut & *esse* fundamenti, altera tunc primo est nova. Ad aliud dico, quod non tantum realiter, & vere dicitur Christus sic filius Mariæ, sicut Deus realiter, & vere dicitur Dominus creaturæ; sed reali generatione passiva accepit illam naturam actualiter existentem, propter quod sequitur ipsum reali filiatione esse filium. Ad aliud etiam dico, quod etsi Deus dicatur formaliter creator relatione rationis, vel etiam nulla relatione; sed denominatione reducta ad genus Relationis, inquantum scilicet terminat relationem in creatura; sicut dictum fuit *distinct.* 20. *prim.*; tamen non est creativus per relationem rationis: & hoc intelligendo non de eo formaliter, quod importatur per hoc nomen *creativus*, sed de fundamento: sicut aliquid dicitur calefactivum calore, ut fundamento potentiæ calefactivæ, & non relatione fundata in calore. Et ratio ad hoc posset tangi, quia nulla relatio rationis potest esse formalis ratio, qua aliquid potest producere ens reale, quia ens rationis non est in aliquo, nisi ut tantum habet *esse* in intellectu, sicut cognitum in cognoscente. Hoc autem *esse*, est diminutum respectu *esse* existentiæ realis: & ideo secundum istud *esse*, non potest esse causa alicujus secundum aliquod *esse* realis existentiæ, quod est *esse* perfectius, neque producti naturaliter, neque artificialiter. Et cum probatur in proposito, quod Deus non est potens creare, nisi ut artifex: Respondeo, quod scientia Dei, quæ est in Deo quædam perfectio absoluta, est in eo ex natura rei, sed ipsa non dicitur ars nisi ex respectu ad alia objecta, vel aliquorum objectorum ad ipsam; licet ergo Deus producat creaturas, ut artifex; hoc tamen non est, ut in scientia fundatur respectus rationis, quæ sit ratio, qua potest producere, sed tantum ut ille habitus absolutus, qui dicitur esse ars, inest ipsi Deo: ita, quod in forma arguendi est fallacia accidentis, Deus ut artifex est productivus; per relationem rationis est artifex: ergo per relationem rationis est productivus. Major enim est vera, prout medium non accipitur pro ipsa relatione, quam importat artifex, sed pro fundamento ipsius relationis, & minor est vera tantum pro ipsa relatione formaliter. Exemplum, calidum potentia calefactiva est calefactivum: potentia calefactiva est relatio: ergo relatione est calefactivum. Major est vera de potentia sumpta pro eo, quod dicitur potentia calefactiva, sive pro fundamento istius relationis: non autem pro ipsa relatione potentialitatis. Et minor est vera solum pro ipsa potentialitate, & relatione in se importata per ipsam, & non pro ipso absoluto in quo fundatur. Qualiter autem scientia Dei absoluta, & ut absoluta possit sufficienter habere totam rationem artis, inquantum ipsa terminat relationes omnium creaturarum, ut artificiatorum ad artificem; dictum est *distinct.* 35. & 36. *lib.* 1. *in materia de Ideis*. Ad ultimum concedo, quod

filius

filius est realiter æqualis matri secundum naturam humanam; vel excellentior. Et cum arguitur de illa unione. Probo, quod ista propositio accepta, scilicet quod *æqualitas fundatur super unitatem unionis*, est falsa, quia unio est relatio: non enim potest intelligi ratio unionis ad se: quæro tunc, quæ relatio? aut eadem, quæ æqualitas, & tunc idem fundabitur in se: aut est alia; & si alia, aut illa fundabitur super unum: & quæro, super quam unitatem? si super unitatem, & non super unitatem unionis, idem potest dici de æqualitate: si super unitatem unionis, esset processus in infinitum. Et si dicas, quod ista unio non est materiæ ad formam; neque aliqua multarum unionum manifestarum: sed est unio paritatis: hoc videtur exponere unum vocabulum, per aliud ejusdem sensus. Idem enim est æqualitas, & talis unitas paritatis. Negare ergo æqualitatem in Divinis esse realem, quia non est ibi unitas paritatis, eo modo, quo antecedens potest habere aliquem intellectum probabilem, est negare idem propter idem, ut quod æqualitas non sit relatio realis, quia non est æqualitas. Et quod additur ad istam conclusionem, quod oporteret essentiam bis accipi; non autem bis accipitur, nisi ut habens unitatem unionis, improbatur per hoc, quod essentia fundat relationes originis, quæ sunt reales, & tamen non est bis accepta ex natura rei. Quod si dicatur ipsam bis accipi in producente, & producto. Contra, quæro quid est bis accipi ex natura rei? aut habere aliqua aliquo modo distincta ex natura rei, & absoluta, & hoc falsum est in proposito, aut tantum habere relationes distinctas ex natura rei, & tunc essentiam fundare ex natura rei relationes originis distinctas, quia bis accipere ex natura rei est ipsam fundare relationes originis reales, quia fundat duas relationes reales, quod nihil est. Ad argumentum ergo dico, quod super unitatem non unionis fundatur æqualitas: sed illa unitas in creaturis, non est entis singularis: sed naturæ, de qua duplici unitate tactum est satis *in qu. de individuatione 2. lib. distinct. 3.* & ita in proposito unitas fundans æqualitatem non est unitas personæ, sed naturæ: nec illam oportet distingui vel bis accipi, ad hoc, quod relatio sit realis: sed sufficit, quod ipsa existente eadem, extrema realiter distinguantur, sicut & in relationibus originis. Et tunc ad propositum dico, quod in natura humana in Christo est unitas aliqua realis minor unitate numerali, & similiter unitas realis in Maria, & ista unitas est fundamentum mutuæ æqualitatis in Christo, & Maria, si ponatur fuisse æquales in natura humana.

DISTINCTIO IX.

CIrca istam Distinctionem nonam, in qua Magister agit, & inquirit: Utrum caro Christi debeat adorari. Quæritur.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Christo debeatur latria, solum secundum naturam Divinam?

QUod sic videtur: latria est cultus debitus soli summo Domino, ratione summi dominii, sed Christus solummodo secundum naturam Divinam est summus Dominus: ergo, &c. Præterea, Christus secundum naturam humanam adoravit, quia oravit: ergo secundum istam habuit superiorem, & ita propositum. Præterea, quantumcumque ista natura humana sit unita Verbo, ipsa tamen creatura est; nec excedit limites creaturæ: ergo nec cultus debitus Christo secundum istam naturam debet excedere cultum debitum cuicumque creaturæ; hujusmodi est latria: igitur &c. Præterea, super illud Psalm. *Adorate scabellum pedum ejus*, dicit gloss. *Non illa adoratione latria, quæ soli Deo debetur*. Præterea, solum illud est sic adorandum, quod est super omnia diligendum: quia idem, & secundum eandem naturam est summus Dominus, & finis ultimus, sed Christus tantum secundum naturam divinam est summe diligendus, quia solum secundum eam est summum bonum, & finis ultimus: ergo, &c. Contra hoc Magister in litera adducit auctoritates.

Hic sunt tria videnda, primo qualiter accipitur latria: secundo de debito, qualiter debeatur Deo: tertio cui, & secundum quam naturam Christo debetur.

De primo sciendum est, quod sicut revereri aliquem actu interiori, est bona propria reputare parva, respectu bonorum illius, quem reveretur, cujus bona reputat magna, & est actus virtutis: ita extollere in corde bonitatem alicuius, tamquam summam respectu bonitatis suæ, & a quo ipse magnificans habet totam bonitatem suam, est actus quidem laudabilis, dummodo habeat objectum sibi conveniens, illud scilicet cujus bonitas excedit bonitatem illius reverentis, & a quo ipse reverens habet bonitatem suam. Hæc reverentia summa in actu interiori, respicit solum Deum pro objecto convenienti ut summum bonum, vel summum Dominum. Huic actui interiori correspondent aliqui actus exteriores, qui sunt signa hujus actus interioris: puta in quacunque lege aliqua sacrificia, vel aliqui ritus, vel genuflexiones protestantes istam reverentiam summo Domino exhibendam, & summam esse dominationem in eo, cui talia exhibentur, & subjectionem esse ad illum in exhibente. Ex istis actibus interioribus frequenter elicitis, & similiter ex actibus exterioribus, potest generari quidam habitus inclinans ad faciliter, & prompte eliciendum tales actus: & sicut tales actus erant boni, quando erant debite circumstantionati, ita habitus generatus ex talibus actibus frequenter elicitis, est bonus, Sic ergo hoc nomen *latria*, potest æquivoce recipi: uno modo pro cultu, sive reverentia exhibita Deo in actu interiori ratione summi dominii, vel summi boni, vel

pro

pro reverentia exhibita Deo actu exteriori: (a) vel pro habitu inclinante ad talem actum, & ille habitus, cum sit consonus rationi recta, virtus est: & non Theologica, quia non habet pro objecto immediato bonum increatum: sed honorem deferendum Domino increató. Est ergo virtus moralis, & potissime continetur sub justitia, quia redditur superiori, quod sibi debetur. Quæstio autem ista non est de latria virtute, sed de actu, quia tentio, vel debitum non est proprie pertinens ad virtutem, sed ad actum aliquem virtutis generativum, vel a virtute elicitum, quia ille immediate in potestate nostra est.

De secundo articulo, qualiter, & quando debet hoc debitum reddi, dico, quod de isto actu bono est præceptum affirmativum: rationabile enim est creaturam intellectualem obligari, ad aliquando recognoscendum, & reverendum summum Dominum suum. Hoc autem præceptum, sicut alia præcepta affirmativa obligant semper, sed non ad semper: & potest poni quod obligatio ad istum actum pertinet ad primum præceptum primæ tabulæ: *Non habebis Deos alienos, &c.* Quod præceptum non est tantum negativum de prohibendo adorationem exhiberi alicui, cui non convenit; sed affirmativum, ut habeatur Deus verus, & ut tanquam Dominus adoretur, quod bene exprimit illud Deuteronom. 6. quod allegat Salvator, Matth. 4. *Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli servies*(b): ubi ponitur præceptum affirmativum de adoratione, & cum exclusione adorationis, seu servitutis exhibendæ alii, sicut & ibi, *Non adorabis Deos alienos*, prohibetur idololatria. Hoc autem præceptum affirmativum non potest perpetuo impediri ab executione actus, quasi nunquam occurrat opportunitas exequendi actum hujus præcepti, sicut de illo præcepto, *Honora parentes*: potest enim perpetuo non occurrere opportunitas necessaria honorandi parentes, & ita potest illud præceptum observari perpetuo sine transgressione, etsi nunquam actus hujus præcepti fiat: quia non est obligatio ad actum illum nisi pro tunc, quando oportunitas occurrit, nihil autem potest excludere pro semper opportunitatem adorandi Deum: & ideo simpliciter ad actum hujus præcepti affirmativi aliquando eliciendum tenetur quilibet adultus. Et pro tempore legis Mosaicæ videtur determinatio fuisse facta ad actum hujus præcepti per illud tertium præceptum. *Sabbatum Santifica*. Quod etiam fuit præceptum tempore legis naturæ, ut scilicet aliquo determinato tempore vacaret homo ab operibus servilibus. Et in hac sola negatione non esset observatio præcepti, sed in actu positivo, in santificando, idest magnificando Deum. Pro tempore vero Legis Evangelicæ, cultus ille exhibendus Deo in santificatione Sabbathi, determinatur exhibendus die Dominico: & etiam determinatur quantum ad actum illum secundum, qui debet exhiberi, puta in oblatione illius summi Sacrificii, scilicet Eucharistiæ (c) quam debet Sacerdos offerre pro se, & pro populo: & in

a *Latria duplex, interior & exterior.* b *Exo. 20* c *Hebr. 9.*

in illa oblatione, populus etiam offert spiritualiter, scilicet qui tenetur audire Missam totam, die Dominico, secundum illud *de conse. dist. 1. cap. Missas*. Et si aliqua necessitas exeusset ab executione hujus actus, quem determinavit Ecclesia, necesse est implere illum in aliquo æquivalente, ut saltem die illo specialiter deputato cultui divino, aliquis actus habeatur relatus immediate in Deum, ad ejus reverentiam. Utrum autem aliquo alio tempore teneatur quis ad actum hujus præcepti, scilicet ad actum adorationis, præterquam in tempore illo determinato, primo in lege naturæ, & postea in Lege Mosaica in Sabbatho, & jam in tempore Evangelii in die Dominico: dubium est: tamen hoc est certum, quod istis diebus saltem videretur adoratio aliqua necessario exhibenda.

De tertio articulo, cum quæritur, an debeatur Christo solummodo secundum naturam divinam, dico, quod ly *solummodo*, potest accipi dupliciter, scilicet categorematice, vel syncategorematice. Primo modo concedo, quod sic, quia sufficiens ratio summi adorabilis est in Christo considerato secundum solam naturam divinam. Si autem teneatur syncategorematice, tunc notat exclusionem ab uno extremo respectu alterius extremi; hoc etiam modo distinguo, quia *solummodo*, potest excludere aliquid, vel a termino adorationis, vel a ratione adorandi. Primo modo dico, quod non solummodo secundum naturam divinam est Christus sic adorandus, quia a termino adorationis non debet excludi natura humana, quasi ipsam includendo non possit totum adorari. Hoc dicit Damasc. lib. 3. c. 8. *Christus Deus perfectus, & homo perfectus, quem adoramus cum Patre, & Spiritu sancto, una adoratione cum incontaminabili carne ejus, non inadorabilem carnem ejus dicentes: adorantur enim in una Verbi hypostasi, quæ ejus hypostasis facta est*. Et paulo post: *Unam personam Dei Verbi duabus ipsis reductis naturis*. Exemplificat postea: *Timeo lignum tangere propter ligno imixtum ignem*. In illa auctoritate Damasc. ly *cum*, accipitur associative, non autem copulative, ut sit sensus: Adoramus Verbum cum carne idest, habens carnem sibi unitam; non autem cum carne, hoc est carnem adoramus, quasi sit propositio copulativa: & hoc considerando carnem, ut caro est, & non ut unita divinitati, sic ergo non debet excludi a termino adorationis caro, licet ipsa non sit ratio adorandi. Exemplum ad hoc est de Rege & purpura, quia etsi Rex propter se, & in se sit adorandus, tamen ipse cum purpura adjuncta est etiam adorandus; non quod purpura sibi adjuncta sit causa adorationis: ita caro non est adorabilis in Verbo, ut sit ratio adorationis in Verbo. Aliud exemplum est de toto, & partibus; si revereor hominem propter sapientiam, vel virtutes, totum revereor, corpus scilicet, & animam, non animam, excludendo corpus ab ipso reverito. Similiter cum totum hominem adoro, non honoro præcise caput, excludendo alias partes ab illa adoratione. Sumendo autem secundo modo, scilicet prout *ly solummodo*, excludit aliquid, ut rationem adorandi, potest dici, quod solummodo secundum naturam divi-

divinam est adorandus, excludendo aliam naturam, ut est ratio adorandi: quia nulla alia est ratio summi dominii, nec ratio adorationis debitæ summo domino: sicut nec corpus est ratio adorandi virtuosum.

Sed contra hoc arguitur, quod summum dominium non consequitur immediate naturam divinam, quia secundum August. 5. *de Trin. cap. ult.* non fuit Dominus, nisi ex tempore, sicut creatura fuit serva: summum ergo dominium est ratione creationis, per quam creatura accepit totum *esse* suum a Deo: sed tanta ratio dominii videtur competere Deo propter beneficium redemptionis: sicut creationis: ergo ita debetur cultus latriæ redemptori, ut redemptor, & ratione redemptionis, sicut creatori ratione creationis. Assumptum etiam de æqualitate dominii in creatore, & redemptore respectu creati, & redempti, probatur multipliciter. Primo per illud Apostoli, 1. ad Corinth 6. *Empti enim estis pretio magno glorificate, &c.* Igitur per hoc sum servus ejus, quia redemptus. Hoc etiam confirmatur per Gregorium in illo cantu benedictionis cerei Paschalis. *Exultet jam Angelica*, ubi dicit, quod *nihil nasci profuit, nisi redimi profuisset*. Tantum ergo boni confertur per redemptionem, quantum per creationem. Quod etiam confirmatur, quia per redemptionem confertur bonum gratiæ, & gloriæ, per creationem tantum bonum naturæ: igitur, &c. Ex his ergo concluditur, quod cum Christus fuerit redemptor secundum naturam humanam, quod secundum illam ut secundum rationem adorandi, non absolute, sed ut ipsa fuit ratio redimendi, debetur Christo adoratio, quæ & creatori.

Respondeo, & dico quod etsi ad majus summo non possit aliquis obligari, tamen ex alia ratione potest ad idem multipliciter obligari. Exemplum de religioso vovente castitatem, & postea suscipiente Ordines sacros. Ita potest concedi, quod redimere principaliter, vel melius ipsam redemptionem perficere, si est tantum bonum conferens nobis, quantum confert nobis creatio, & per consequens tantam in nobis servitutem exigit ex opere creationis, tunc ei, qui principaliter effecit redemptionem, debetur summa adoratio, tanquam ex ratione alia: sed non major adoratio illa, quæ sibi detur ex creatione, quia summa debebatur ex creatione. Et istud est verum, si aliquod bonum communicatum creaturæ sit ratio colendi conferentem ut dominum; & non ipsa bonitas intrinseca conferentis; puta si per impossibile essent plures dii, & unus creasset nos, & non alter, si teneremur unum adorare, scilicet creatorem, & non alium, qui non creasset nos, tunc bene potest dici quod si per efficientiam redemptionis collatum sit tantum bonum, quantum per creationem, tanta servitus debetur ratione redemptionis toti Trinitati, quæ principaliter effecit istam redemptionem, quanta ratione creationis eo quod istæ sunt distinctæ rationes, propter quas debetur sibi adoratio, patet. Si autem summa bonitas intrinseca Deo, est ratio adorandi, cum ista non sit alia, & alia propter alium, & alium affectum collatum

creaturæ, non sunt plures rationes adorandi Deum quotcunque beneficia nobis conferat. Si teneatur istud secundum, tunc argumentum applicatum ad Christum, ut Redemptorem non concludit: quia illa natura, in qua exercuit opera redemptionis, non habet istam bonitatem infinitam intrinsecam, qualitercumque ipsa esset ratio, vel principium conferendi nobis maximum bonum. Si autem teneatur primum, scilicet, quod non tantum bonitas intrinseca sit ratio adorandi, sed ipsa ut communicativa maximi boni in nobis, & hoc primario ex se, & propter se, & non propter aliqua a retributionem, secundum illud Psal. 15. *Bonorum meorum non indiges, &c* (a) tunc potest responderi, quod Christus secundum naturam humanam etsi fuit Redemptor; non tamen secundum istam naturam principaliter efficit redemptionem, sed tota Trinitas: & ita salutem nobis collatam per redemptionem tantum efficit meritorie, ut homo: non autem debetur summa reverentia ei, a quo non principaliter, sed secundario habemus summum bonum.

Sed restat una dubitatio, quæ adoratio debeatur Christo, secundum quod homo, ita quod illa natura, in qua exercuit opera redemptionis nostræ, ut meritoria salutis nostræ, sit ratio hujus adorationis. (b) Et si dicatur, quod hyperdulia, quæ est extrema reverentia exhibita creaturæ. Contra hoc arguitur multipliciter. Primo, quia hæc reverentia hyperduliæ deberetur sibi absolute secundum illam naturam, secundum quam fuit plenus gratia; etsi non redemisset nos; ergo nunc debetur sibi major, quando in illa natura, ut Mediator, redemit nos. Item secundum illam naturam est caput Ecclesiæ secundum Augustinum, super illud Joan. *Ego sum vitis* (c): habet ergo influere gratiam in totam Ecclesiam: ergo tota Ecclesia sibi specialius tenetur, quam si non esse caput, nec haberet influere; sed si haberet solum tantam gratiam personalem, quantam habet, deberetur sibi summa hyperdulia, licet non esset tunc caput: ergo modo debetur sibi major. (d) Præterea, una ratio ponitur ab aliquibus, quare non potuit reparatio hominis fieri per puram creaturam; quia tunc non esset perfecte restitutus ad illam excellentiam, quam habuit prius: quia teneretur servire illi creaturæ, quæ eum reparasset, & non teneretur servire soli Deo: ex creatione tenetur servire soli Deo: ergo oportuit reparatorem esse Deum. Ista ratio non concluderet, si tantum adoratione hyperduliæ esset adorandus Christus: posset enim bene homo restitui ad istam excellentiam, ut solum Deum teneretur adorare adoratione latriæ, & alium mediatorem teneretur adorare adoratione hyperduliæ: non enim teneretur alium adorare latria; si modo natura humana in Christo non est ratio alterius adorationis ab hyperdulia; igitur oportet modo eum non tantum sic adorare. Præterea, Anselm. 2. *Cur Deus homo cap.* 14. probat, quod vita illius hominis erat melior, sive majus bo-

a *Christus ut homo tantum meritorie redemit nos.*
b *Quæ adoratio debeatur Christo homini.*
c *Joan.* 15. d *Sc. Ben. dis.* 20. *hujus q.* 3.

bonum, quam omnia peccata, quæ non immediate erant in personam divinam, erant mala, vel possent esse mala; loquitur autem de vita creata, qua privabatur per mortem, quia occisionem ejus dicit esse gravius peccatum omni alio, quod non immediate committebatur in Deum. Detestabililius enim erat secundum eum, illum hominem privare vita, quam omne peccatum non immediate in Deum committere: sed in omni alio peccato avertitur voluntas a summo bono: ergo detestabilius est vitam auferre ab isto homine, quam in quocumque alio peccato averti a summo bono, si non immediate avertatur ab eo: ergo & ista vita erat magis diligenda, quam summum bonum, vel æque: & ita erat ut bonum infinitum adorandum. Vel aliter potest argui ex dicto Anselm. quia si illud bonum erat tantum bonum, quantum erat privatio ejus malum, & privatio ejus erat majus malum, quam omnia mala, quæ possent esse infinita: ergo illud malum fuit pejus aliis malis infinitis, ergo bonum sibi oppositum fuit bonum æquale infinito: ergo Christo secundum naturam humanam debetur adoratio eadem, quæ debetur bono infinito.

Quantum ad istum articulum, potest dici, quod sicut latriæ exhibendæ potest poni ratio, bonitas intrinseca adorati absolute, vel bonitas illa ut communicans se adoranti; & hoc primo & principaliter secundum maximum bonum adorantis: ita etiam potest poni ratio adorationis hyperduliæ: vel bonitas intrinseca adorati absolute: vel ut per ipsum, tanquam per causam secundam, communicatur adoranti magnum bonum. Si prima via teneatur, non debetur Christo secundum naturam humanam adoratio major, vel ex alia causa, puta ex hoc, quod est Redemptor, quam si non fuisset Redemptor, sicut nec secundum illam opinionem debetur Deo major latria, vel ex alia ratione latriæ, si est creator, quam deberetur ei, si non esset creator. Si autem alia opinio teneatur, potest hic dici de hyperdulia, sicut ibi de latria respectu Dei, scilicet quod Christo, quia Redemptor, vel debetur major reverentia, quam si non esset Redemptor: & hoc si illa, quæ deberetur ei tunc, non esset maxima; vel si illa esset maxima, deberetur sibi modo eadem ex alia ratione, & hoc videntur rationes probare. De prima patet, quia procedit de ipso ut est mediator, & causa meritoria salutis nostræ, & de alia ut est caput Ecclesiæ. Aliæ duæ quæ procedunt de auctoritatibus debent solvi. Prima de perfecta reparatione hominis concludit de congruo, quod persona redimens, & meritorie salvans, fuerit Deus: ut sic eidem personæ debeamus illam summam hyperduliam, quæ ei debetur ratione Redemptionis meritorie factæ, cui etiam debemus adorationem latriæ ratione creationis; sed non essemus propter hoc minus perfecte reparati, si istam reverentiam, quam debemus meritorie salvanti, inquantum meritorie salvans, deberemus exhibere alteri, quam ei, cui debemus latriam; sicut modo Mariam adoramus hyperdulia, & omnes alios Sanctos dulia: nec tamen propter istam adorationem magis sumus depressi, quam si solus Deus esset adorandus.

Esse-

Essemus autem multum depressi, si alicui alteri deberemus illam adorationem, quam debemus Deo: quia tunc essemus sibi valde subjecti, quod concluderet maximam infoelicitatem, vel infirmitatem nostri. Exemplum hujus est, magis congruit ut pater nutriat, quam alius, ut sic eidem personae debeam eandem reverentiam, quae debetur genitori, & nutritori. Si autem alius nutriret, deberem unam reverentiam patri, & aliam alteri: & ita essem aliquo modo subjectus pluribus personis, sed non aequali subjectione. Ad aliud dico, quod illa vita creata non fuit bonum infinitum formaliter, nec summe diligenda; unde Trinitas voluit eam non esse in morte, ex quo voluit mortem; sed averti a Deo in uno, est gravius, quam averti ab eo in alio, & tanto gravius, quanto conversio ad illum esset melior caeteris paribus; diligendo autem illam naturam humanam in Christo, quae erat optima creatura, quantum ad plenitudinem gratiae, summa conversio potuit esse in Deum, quae fit per actum utendi creatura: quia illa creatura erat maxime conjuncta fini, & maxime referibilis in Deum ut in finem: ergo aversio a Deo circa istud objectum, odiendo scilicet illam vitam eo, quem Deus noluit odire, erat pessima aversio: & ita occisio illius hominis erat gravissimum peccatum, quantum erat ex parte objecti. Et quod dicitur, quod fuit gravius omnibus aliis peccatis etiam possibilibus non immediate commissis in Deum: potest dici, quod cum illa habeant gravitates distinctas, & una illarum non includit aliam, gravitas illius quantum ad intensionem, maxima erat; sed in aliis peccatis erat maxima, quantum ad extensionem. Utrum autem illa vita fuit tantum bonum, ut ejus oblatio sufficeret ad delendum infinita mala, de hoc infertur in materia de satisfactione Christi pro peccato nostro.

Ad argumenta. (*a*) Ad primum principale, secundum, & tertium dico, quod probant, prout ly *solummodo*, tenetur syncategorematice, & ut excludit omne aliud a natura divina, ut rationem adorandi, & in naturam humanam. Quia si natura humana esset ratio adorationis latriae, ipsa separata a Verbo esset ratio ejusdem adorationis: quod falsum est secundum Augustinum in litera: quia si natura illa separaretur a Verbo, illi homini nunquam servio, hac scilicet servitute latriae. Ita etiam exponenda est glossa illa super Psalm. vel potest exponi de ipsa carne, ut termino adorationis totali, ita quod ibi sistatur in ejus consideratione, & adoratione. Ad ultimum argumentum, qui diceret bonitatem intrinsecam summi esse rationem adorationis; concederet majorem, & minor potest distingui sicut & quaestio principalis: & eo modo, quo conceditur ad quaestionem, quod sic, & minor est vera, & conclusio vera: & in eo sensu, quo dictum est ad quaestionem, quod non, minor est falsa: Qui autem teneret, quod ratio adorationis sit bonitas summa, ut communicans se summe ipsi adoranti, quamvis concedat, quod summe adorandum sit summe diligendum, non tamen concedit e converso. Sed

a *Dist.* 19.

Sed dubium videtur quomodo Christus secundum naturam humanam, hoc est, istud totum non exclusa natura humana, sit summe diligendum, sicut hoc totum ponitur adoratum, non excludendo naturam humanam a termino adorationis: cum enim unio illa non sit summe diligenda, quia est bonum creatum: ergo nec ipsum totum, quod habet totalitatem suam per istam unionem. Posset dici, quod vel actus diligendi distincte respicit naturam diligibilem sicut objectum alicujus in diligendo: & ita non totum summe diligitur, quod tamen adoratur summa adoratione: quia adoratio confuse exhibetur toti, dilectio autem respicit distincte naturam in termino adorationis. Sed si dilectio tendere potest æque confuse in objectum, sicut adoratio, potest concedi, quod Christus habens naturam humanam, sit summe diligendus, licet natura humana non sit ratio summæ diligibilitatis, neque etiam unio naturæ humanæ ad Verbum qualitercumque sit; sicut Trinitatem adoramus una adoratione, & diligimus una dilectione, non excludendo proprietates personales ab essentia; quæ tamen proprietates non sunt formaliter infinitæ: ita etiam totum est in adoratione, non nimis distinguere naturam illam creatam a Verbo, sed Verbum subsistens in duabus naturis, adorare: & ita Verbum habens naturam humanam potest summe diligi, licet ipsa natura summe non diligatur, neque etiam summe diligatur unio naturæ ad Verbum, quæ est creatura. Non enim videtur, quod aliquis debeat velle peccare mortaliter, ne illa unio non esset, cum pro *esse* nullius creati salvando, sit peccandum mortaliter: neque enim illa unio præcise considerata beatificaret naturam intellectualem, licet terminus unionis beatificaret, quia est bonum infinitum, & ita super omnia diligendum.

DISTINCTIO X.

Circa istam decimam Distinctionem, in qua Magister agit de communicatione idiomatum respicientium personam Filii, quæritur unum de communicatione idiomatum ad nobilitatem pertinentium.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Christus sit Filius Dei adoptivus?

Videtur quod sic, quia Christus est prædestinatus esse Filius Dei, *Roman.* 1. ergo est adoptivus. Probatio consequentiæ, prædestinare enim est ad hæreditatem adoptare: ergo Deus prædestinans Christum esse Filium Dei, adoptat prædestinatum ad hæreditatem: quia præordinat ad hæreditatem; & hoc per actum voluntatis: igitur, &c. Præterea, dignitatis est in homine esse Filium Dei adoptivum, quia non convenit alicui naturæ non intellectuali: ergo hoc Christo convenit.

Item

Item, ficut manent naturæ; ita proprietates naturarum; ergo cum adoptari sit proprietas naturæ habentis gratiam, videtur, quod istud posset dici de Christo, ratione naturæ humanæ; sicut etiam potest dici de eo, quod est Filius naturalis ratione naturæ divinæ. Contra hoc Magister in litera adducit auctoritates. Item, tunc esset Filius Trinitatis, quia tota Trinitas adoptat, sicut & agit omnem actum ad extra, & ita esset Filius sui.

Respondeo, (a) quod qui diceret filiationem esse præcise suppositi, & non secundum naturam, posset faciliter dicere Christum non esse Filium adoptivum, quia ista relatio non convenit supposito secundum se; sed dicendo filiationem fundari in natura simili naturæ generantis naturaliter, filiatio adoptiva fundabitur in natura, quæ est similis creanti, ut imago ejus, similitudine naturali, & etiam similitudine gratiæ, qua ipsa ut natura intellectualis potest attingere ad hæreditatem adoptantis. Translatum est enim istud vocabulum a Juristis ut dicatur filius adoptivus, qui non est naturaliter genitus ab aliquo: nec ex generatione naturali habens jus succedendi in hæreditate; sed ex gratia præordinatur; ut habeat jus succedendi; ita quod ibi tria concurrunt, scilicet extraneitas ex generatione naturali: & gratia, quæ est gratuita voluntas ipsius adoptantis: & bonum, ad quod præordinatur ex ista gratia, scilicet hæreditas, ad quam habet jus succedendi ex adoptione. Patet quod ista non conveniunt Christo secundum generationem divinam; quia ex generatione naturali divina est hæres naturalis in hæreditate æterna. Secundum etiam naturam humanam, non dicuntur hæc sibi convenire: quia secundum istam generationem non fuit extraneus, quia fuit innocens. Contra, si intelligatur extraneitas tantum in habendo peccatum: ergo Maria non fuisset filia adoptiva, si nunquam contraxisset peccatum originale, quod est falsum. Si dicatur, quod ipsa contraxisset peccatum originale, quantum erat ex generatione naturali, quæ est per rationem seminalem; iste autem non habuit ex generatione naturali, unde contraheret. Saltem Adam in statu innocentiæ non fuisset Filius Dei adoptivus: quia non contraxit, nec habuit tunc unde contraheret; quia fuit creatus, vel productus sine ratione seminali. Angeli etiam non fuissent filii adoptivi, quia semper fuerunt innocentes. Præterea, patet in adoptione humana, quod non oportet adoptivum fuisse extraneum, hoc est inimicum, neque ex actu proprio, neque ex actu parentum: quia sic vel inimicus communiter non adoptatur; sed magis dilectus altero istorum modorum: ergo sufficit extraneitas, quæ est carentia juris in hæreditate adoptantis, & hoc quantum est ex generatione naturali: sed Christus quantum est ex generatione temporali non habebat jus in hæreditate æterna: ergo habuit extraneitatem illam, quæ requiritur in adoptato: & patet quod modo habet jus per gratiam, ut filius hominis: ergo est adoptivus. Qui istam rationem non concedit, potest dicere, quod in

a *S. Bon. d. 8. hujus ar. 2. q. 2. D. Th. 3. p. q. 2. a. 4.*

in filio adoptato requiritur talis extraneitas, quod in instanti generationis naturalis non habeat jus in hæreditate; ita quod prius habeat *esse* naturale secundum quod fit extraneus antequam adoptetur: Christus nunquam fuit sine gratia: ergo Christus non fuit adoptivus. Sed hæc ratio non videtur sufficere: quia tunc Angelus, si fuisset creatus in gratia, non fuisset adoptatus, nec Filius Dei adoptivus. Sufficit ergo prioritas naturæ, ut scilicet persona adoptata in primo instanti naturæ, in quo generatur, vel creatur, ex illa sola generatione, vel creatione, non habeat jus, & in secundo instanti naturæ ex gratia habeat jus: ita fuit in proposito. Prius enim natura ista natura terminavit generationem, immo erat unita Verbo, antequam in ipsa esset gratia habitualis, *ex 2. q. 2. dist. hujus tertii*. Si hoc non placet, potest ultimo dici, quod requiritur extraneitas in instanti priori temporis, vel naturæ talis, quod non necessario concomitetur aliquid generationem naturalem, ut dispositio de congruo conferens jus ad hæreditatem: hic autem generationem temporalem concomitabatur gratia, qua anima Christi habuit jus in illa hæreditate. Et si objiciatur, quod concomitabatur, non tamen in primo instanti naturæ; sed in secundo: & ita in primo instanti fuit extraneitas, quia carentia juris, quod conferebatur in secundo instanti. Responsionem quære.

Hoc dicit Doctor propter (a)*diversos modos dicendi. Si volumus tenere secundum, & quartum modum, qui sunt de mente ejus (ut patet in reportationibus) non oportet solvere argumentum, quia facit pro eo: Si autem volumus tenere alios modos dicendi possumus huic objectioni dicere, sicut dictum est tertio Distinctionis hujus in solutione illius argumenti de Virgine gloriosa, quod Virgo in primo instanti natura non fuit justa, nec injusta. Sic est dicendum in proposito, quod in illo priori nullus illorum propositorum infuit, nec extraneitas, nec non extraneitas, sicuti homo in primo modo dicendi per se, non est risibilis, nec non risibilis.*

Ad hoc potest dici (ut patet ex ultimo modo dicendi) quod licet in secundo instanti conferatur jus hereditatis: tamen in primo instanti est illa dispositio necessario consequens naturam istam humanam, & ideo non extraneitas, ut ibi dictum est.

Ad Argumenta. Ad primum argumentum dico, quod homo adoptat per novum actum voluntatis, & ita ipsum adoptare est aliquem ad hæreditatem optare per novum *velle*: Sed Deus non novo *velle* adoptat, sed novum effectum producendo, scilicet gratiam. *Prædestinare* ergo Divinum, & si sit præordinare quoddam per actum voluntatis ad hæreditatem, & quoddam adoptare ad illud, non tamen proprie dicitur adoptatio; sed tantum ipsa collatio nova gratiæ, quæ correspondet novo *velle* in homine adoptante; dicitur adoptatio. Non ergo sequitur, Deus prædestinat, ergo adoptat; sed oportet addere, quod illi prædestinato, ut quandoque extraneo, conferat gratiam. Ad

a *Addit.*

Ad secundum dico, quod est dignitatis supplentis, indignitatem; quia extraneus non potest dignificari, nisi adoptetur ad hæreditatem; sed indignitatis est, quandoque esse extraneum. Ad tertium concedo, quod de Christo dicitur proprietas consequens humanam naturam: (est enim naturalis Filius Mariæ; est etiam justus, & gratus Deo;) sed esse adoptatum non dicit proprietatem naturæ creatæ, secundum quam Christus nunquam fuit extraneus ab hæreditate paterna, sed naturæ depravatæ.

Contra. Ista negatio extraneitatis in Christo non est nisi propter gratiam habitualem Christi; quia propter illam solam habet jus in hæreditate æterna, non autem per solam unionem personalem, quia si illa fuisset sine gratia habituali, posset Christus secundum naturam humanam non habere jus in hæreditate illa; sed si ista gratia habitualis fuisset collata illi naturæ in primo instanti, existenti tamen in proprio supposito, illud suppositum vere diceretur Filius adoptivus, ergo, & modo non negabitur propter extraneitatem, quia modo est illa carentia juris ad illam hæreditatem, quæ tunc fuisset. Responsionem quære.

Ad istam instantiam dici potest (tenendo quintum modum (a) dicendi) quod negatio extraneitas in Christo, non est propter gratiam habitualem, quam in secundo instanti habuit; sed est propter dispositionem necessario insequentem generationem talem humanæ naturæ de congruo, & hoc ex vi unionis illius naturæ ad Verbum, quæ dispositio non fuisset consecuta talem naturam in supposito proprio.

DISTINCT. XI.

Circa istam undecimam Distinctionem, in qua Magister agit de communicatione idiomatum ad personam Filii respicientium, & pertinentium ad defectum; quæruntur tria: Primo, Utrum Christus sit creatura? Secundo, Utrum Christus secundum quod homo, sit creatura? Tertio, Utrum Christus incepit esse?

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum Christus sit creatura?

Circa primum arguitur, quod sic, In Christo est natura humana sicut divina, & per consequens proprietates utriusque naturæ secundum Damasc. 50. ergo ita dicitur creatura propter unam naturam, sicut creator propter aliam. Præterea, *Christus est homo*, est prædicatio in *quid* secundum illud, *Extra, de hæreticis, cap. cum Christus*; quæro, quid prædicat hoc prædicatum, *homo?* aut aliquid creatum, aut aliquid increatum: si increatum, ergo idem

a Addit.

idem formaliter prædicat homo de Christo, quod prædicat hoc prædicatum *Deus*: hoc est falsum, quia tunc formaliter esset dicere, Christus est homo, & Christus est Deus: igitur prædicat aliquid creatum.

Præterea, Christus est homo; aut ergo creatus, aut increatus: ista sunt immediate opposita circa omne ens: si sit homo increatus, est homo æternus: si homo creatus propositum.

Præterea, de quo prædicatur inferius, & superius, sive illud sit superius essentiale in eodem genere, sive communius extra genus; sicut de quo dicitur ignis, & corpus, & creatura, quæ est superius ad omne aliud a Deo, ut videtur; ergo de quo dicitur homo, de eodem dicitur creatura.

Præterea. Christus ratione corporis est conceptus: ergo ratione animæ creatæ est creatus. Consequentia probatur, quia non minus denominatur totum à proprietate partis perfectioris, quam a proprietate partis minus perfectæ.

Contra hoc in litera sunt authoritates. Item omnis creatura rationalis est Filius Dei per adoptionem, vel potest esse: Christus non potest esse Filius adoptivus, ex praced. quæst. ergo non potest dici, vel esse creatura. Item, si Christus est creatura, & Christus est Filius Dei: ergo Filius Dei est creatura. Modus arguendi est bonus, quia medio existente hoc aliquid, necesse est extrema conjungi: ergo,&c.

Præterea, nihil creatum dicitur de Christo. Probo, quia nihil est creatum in Christo nisi natura humana: ista natura non dicitur de Christo: ergo, &c.

Hic dicitur, quod ista propositio, *Christus est creatura*, (*a*) est neganda, quia communicatio idiomatum non fit in his, ubi est repugnantia proprietatis unius naturæ ad aliam naturam: talis est hic, quia creatura includit inceptionem esse, & ita repugnat æternitati, quæ est proprietas Filii Dei.

Contra. Non plus repugnat illi naturæ *esse* post *non esse*, vel *incipere esse*, quam *non esse* post *esse*, vel etiam *desinere esse*; quia utrumque repugnat æternitati: sed Christus conceditur mortuus, cum tamen *mortuum esse* dicat *non esse* post *esse*, quia *non vivere* post *vivere*, & *vivere viventibus est esse*, 2. de Ani. igitur.

Præterea, mortale, & immortale (*b*) ita opponuntur formaliter, sicut creatum, & increatum: & tamen ambo dicuntur de Christo. Præterea, ita formaliter naturæ creatæ repugnat esse creatorem, vel æternam, sicut repugnat æterno incipere: ergo æque negabitur Christum esse creatorem propter repugnantiam ad unam naturam, sicut esse creaturam propter repugnantiam ad aliam.

Aliter dicitur, quod non fit communicatio idiomatum (*c*) in negationibus, neque in his, quæ dicunt respectum unius naturæ ad aliam naturam. Pri-

a *S.Bon.præs. dist.2.c.3.* b *Tex. cap.3.* c *Henr. in sum. S.Bon. ubi sup. vide D.Th.3.p.q.16.ar.8.*

Primum apparet, quia aliter dicerentur absolutè contradictoria de Christo: quia negatio aliqua convenit uni naturæ, cujus apposita affirmatio inest naturaliter ratione alterius; puta, natura divina est æterna, natura humana non est æterna: sed si per hoc Christus diceretur non æternus, Christus diceretur æternus, & non æternus: negationes ergo quæ insunt ratione alterius naturæ, scilicet, humanæ: quia insunt secundum *quid*, puta cum determinatione distrahente, non denominant simpliciter illud, de quo dicuntur. Similiter secundum scilicet de dicentibus respectum unius naturæ ad aliam, declaratur: non enim si natura humana est assumpta, dicitur Christus assumptus: creatura enim non tantum includit negationem, scilicet *non esse* ante *esse*: sed includit respectum unius naturæ ad alteram, sicut ad illam, a qua accipit *esse*: ergo ista non dicentur de toto.

Contra: sicut creatura dicit respectum unius naturæ ad aliam, ut naturæ humanæ ad divinam, ita videtur quod creator dicat e converso respectum naturæ divinæ ad humanam: ergo si ista, quæ dicunt respectum, non dicantur de toto, Christus non erit creator. Negatio etiam aliqua potest inveniri, quæ importetur per hoc nomen, quod est *creator*, puta non accipere *esse* post non *esse* ab alio, sicut in hoc nomine *creatura*: igitur sicut Christus non dicitur creatura propter negationem inclusam, ita nec dicetur creator propter eandem rationem.

Præterea, Christus est minor Patre: hoc conceditur absolute, ut dicitur Joan. 14. & tamen hoc dicit respectum unius naturæ ad aliam, quia non est minor Patre, nisi secundum naturam humanam: ergo, &c.

Aliter dicitur quod propositio est simpliciter concedenda (*a*), si bene intelligatur; negabatur tamen communiter a Sanctis propter hæreses hæreticorum dicentium Christum esse puram creaturam, cum quibus noluerunt Sancti communicare in sermone. Quod autem absolute de virtute sermonis possit concedi, probatur per Damascen. cap. 30. qui dicit, quod Christus est creatus, & increatus, passibilis, & impassibilis, & per eundem, cap. 97. conceditur, creatura Dei. Et per Augustin. de sermone Domini in Monte; *Voluit esse creatura, qui est Creator*. Et Hier. (*b*) super epist. ad Ephes. super illud. *Ipsius factura sumus*, dicit, *multi timore trepidant, ne Christum creaturam dicere compellantur: nos autem proclamamus non esse periculum, dicere Christum esse creaturam*.

Cui ista opin. non placet, potest dicere ipsam esse falsam propter istam rationem, quia *creari* dicit quoddam *fieri* (*c*), ita quod ultra fieri addit aliquid; & quantum ad respectum, quem dicit *fieri* ad causam efficientem; & quantum ad illum respectum, quem dicit ad oppositum præcedens. Quoad primum, *fieri* respicit efficiens in com-

a *Varr. præf. d. q. un.* b *Cap. 1.* c *Distinct. inter creari, & fieri.* . hoc 1. d. 3. q. 6. & 2. d. 1. q. 3.

communi: sed *creari* proprie respicit primum efficiens, ut immediate producens, ita quod nihil dicitur proprie creari, nisi quod a solo primo efficiente immediate producitur ad *esse*. Quo ad secundum, *fieri* dat intelligere oppositum præcedens qualecumque, sive positivum, sive privativum. Sed ultra hoc *creari* proprie sumptum addit, quod oppositum immediate præcedens sit contradictorium, puta negatio non in aliquo subjecto, ita quod nec privatio nec contrarium. Hoc modo a *creari* stricte accepto illud dicitur stricte creatura, quod accipit *esse* a primo efficiente immediate, & post omnino *non esse*, sive post purum nihil; & sic non esset dubium Christum non esse creaturam, quia nec humana natura in Christo est sic creatura: ipsa enim non a solo primo efficiente immediate producebatur in *esse*, sed etiam a matre, quæ aliquam causalitatem habuit respectu ejus: neque etiam post oppositum contradictorium, quod est omnino non ens, vel nil hil: sed post oppositum privative, quando scilicet materia corporis transmutabatur a forma sanguinis ad formam corporis organici animati. Hoc enim modo solummodo Angeli, & anima intellectiva, & gratia, & quædam hujusmodi, quæ de nihilo producuntur a primo efficiente, dicuntur creari.

Alio modo generalius accipitur *creari*, prout dicit habitudinem ad primum efficiens, licet non ut immediate producens excludendo omnem causam: dicit etiam ordinem ad oppositum præcedens scilicet negationem, sed non excludendo, quod sit in aliquo susceptivo. Et a *creari* hoc modo generalius dicto dicitur creatura generaliter de omnibus aliis a Deo, præterquam de Christo. Omnia enim alia a primo efficiente recipiunt *esse* & dicuntur creari, licet etiam sint effectus aliarum causarum: non tamen dicuntur aliarum causarum creaturæ quia creatura isto modo non dicit relationem ad aliquam causam secundam. Accipiunt etiam *esse* sui primum post *non esse*, sive illud sit nihil, sive in aliquo susceptivo. *Esse* autem primum alicujus dupliciter potest intelligi; vel illud, quo totum dicitur primo ens, hoc est adæquate, sicut humanitas dicitur primum *esse* corporis organici animati, quia hoc totum *esse*, quod consurgit ex unione istarum partium est *esse* adæquatum totius. Alio modo *esse* primum alicujus, potest dici *esse* primæ partis alicujus in illo toto; puta si corpus organicum præcederet durationе animationem, primum *esse* hominis hoc modo esset *esse* corporis organici. Quæcumque ergo creatura accipit *esse* primum altero illorum duorum modorum post *non esse*, vel totale, vel partiale primæ partis; & ideo si corpus organicum fuisset ab æterno inanimatum, & in tempore animaretur, totus homo diceretur creatura, licet non accepisset totum *esse* post *non esse*: quia *esse* alterius partis est æternum, sed primum *esse* totale. Christus autem nullo modo accepit primum *esse* sui post *non esse*, quia neque primum *esse* totale, quod resultaret ex natura divina, & humana, quia nullum tale est secundum Damascen. *cap.* 47. (a) quia tunc non manerent

a *Lib.* 3. *c.* 3.

ibi istæ naturæ nisi confusæ; sed sicut sunt duæ distinctæ naturæ: ita duo *esse* distincta: neque primum *esse* partiale, ut *esse* Verbi, quia illud est æternum: deficit ergo sibi habitudo illa, quam necessario dicit creatura ad oppositum præcedens, quæ est, quod post *non esse* sequatur *esse*, vel primum partiale, si nullum habet totale: vel *esse* totale ipsius, quod creatur: sic non est in proposito.

Contra istam rationem objicitur sic, quia quidquid est terminus alicujus mutationis, potest esse terminus creationis: natura humana in Christo, quæ terminavit generationem, potest esse terminus mutationis generaliter dictæ, & per consequens potest esse terminus creationis generaliter dictæ: ergo Christus secundum quod habet eam, est creatura: non enim videtur, quod creatio plus respiciat primitatem esse pro termino suo, qam quæcunque alia mutatio pro termino suo, cum ipsa possit habere pro termino, quidquid potest alia mutatio habere pro termino suo. Præterea, Christus vere dicitur mortuus, quod vere dicit privationem *esse*, & privationem primi *esse*, ut videtur: quod non magis unum oppositum ponit acquisitionem primi *esse*, quam aliud privationem primi *esse*. Ad primum concedo, quod natura humana potest terminare creationem generaliter dictam, & terminavit eam, ut ipsa vere dicatur creatura: nec tamen propter ipsam Christus dicitur creatura, quia *esse* proprium, vel primum hujus naturæ, non est *esse* primum Christi: & ideo esse primum hujus naturæ, sequitur *esse* primum Christi, quia *esse* Verbi, & aliud *esse* primum non potest Christus, habere. Et cum dicitur, quod ista mutatio, scilicet creatio, non magis ponit primum *esse* termini acquiri, quam aliqua alia mutatio; Dico, quod hoc est falsum, quia istam specificationem addit creatio ultra alias mutationes, ut sicut aliquid non esset creatura, si esset tantum a secunda causa (pro eo, quod *creari* dicit respectum ad primum efficiens) & tamen potest dici genitum respectu causæ secundæ: similiter licet per generationem acquiratur aliquod *esse* simpliciter, si tamen illud non sit primum *esse* geniti, & etiam primum *esse* geniti sequatur *non esse*, tale genitum non dicitur creatura: & ideo non sequitur Christus est genitus (prout prædicatum convenit ei ratione naturæ humanæ) ergo est creatus. Nec etiam in aliis sequitur formaliter ignis est genitus; ergo est creatura generaliter, nisi gratia materiæ, quia *esse* simpliciter terminans generationem ignis, est primum *esse* ipsius, quod dicitur genitum. Ad secundum dico, quod mortuum non privat primum *esse* Christi; sed *esse* simpliciter, quod est *vivere*: ita etiam *generari* dicit acquisitionem *esse* simpliciter, sed non necessario primi *esse*. Unde vere conceditur, Christus mortuus, sicut genitus temporaliter, non tamen conceditur annihilatus, quia sicut non dicitur creatus, ita non dicitur annihilatus, quod enim opponitur creationi, dicit annihilationem primi *esse*.

Ad istam conclusionem etiam ponitur alia ratio talis, quia illud, denominativum, quod natum est denominare generaliter multa, puta totum, & partem, accidens, & subjectum, non denominat totum

tum per partem, neque subjectum per accidens: sicut unum, quod natum est dici de subjecto, & accidente, non denominat formaliter subjectum per accidens. Non enim dicitur Sortes unus unitate accidentis, vel albedinis: ita quod si albedo sit una, & Sortes erit unus & si albedines plures, Sortes plures: quia Sortes est tantum unus. Ergo cum hoc, quod est creatura, natum sit dici generaliter de entibus, tam de supposito, quam de natura, non denominabit suppositum ratione naturæ, nisi conveniat supposito propria denominatione: nullo autem modo convenit huic supposito, nisi quia denominat ipsam naturam, & per ipsam, non potest denominare suppositum: igitur, &c. Et per hoc patet, quare Christus dicitur genitus temporaliter, & non creatura: quia *generari* denominat naturam, & mediante natura natum est denominare suppositum: creatura nata est denominare utrumque, propria denominatione, & ita neutrum est ibi ratio *qua* respectu alterius.

Ad argumenta. Ad primum dico; quod illud quod natum est denominare suppositum ratione naturæ, potest dici de isto supposito, puta *vivere, intelligere, comedere*, &c. sed creatura non est tale denominativum. Exemplum, homo secundum caput dicitur crispus, non tamen secundum caput dicitur triangulatus, vel rotundus: quia primum denominativum natum est denominare partem, & per illam totum: secundum vero non, ita esse creatorem natum, est denominare naturam, & suppositum ratione naturæ, non sic creatura. Aliter potest dici, secundum rationem positam ad quæstionem, quod creator non dicit aliquid repugnans naturæ, vel huic supposito, sicut creatura: *creare* enim est dare *esse* prima causalitate post *non esse*: hoc Christo non repugnat: *creari* est accipere *esse* primum a primo efficiente post *non esse*: hoc Christo repugnat. Ad aliud concedo, quod homo prædicat aliquid de Christo, & illud est creatum, & creatura, ita quod de illa natura vere dicitur creatura, sed non sequitur, ergo de Christo: si enim medium accipitur in majori in abstracto, & in minori dicatur de Christo in concreto, erunt quatuor termini. Ad aliud potest dici, quod est homo creatus, ita quod ly *creatus*, distrahatur ibi per hoc, quod est homo, ut dicatur creatus *homo* & tunc non sequitur: ergo est creatura; sed est fallacia secundum *quid*, & simpliciter: sicut hic, Sortes factus est albus, ergo est factus. Aliter potest dici quod divisio est insufficiens, quia licet quodcunque unum dividatur in se per alterum istorum; non tamen, quod in se implicat duo, scilicet naturam, & suppositum: quia ratione naturæ repugnat sibi unum, ratione suppositi repugnat sibi aliud. Ad aliud dico, quod quæcunque quidditas in abstracto pertinens ad quodcunque genus, habet creaturam pro superiori denominative; sicut & hoc, quod est esse effectum: sed non omne concretum cujuscunque generis habet creatum pro superiori, sed tantum illud concretum, cujus primum *esse* est *esse* illius denominativi, idest, cujus primum *esse* est creatum; sed *esse* primum Christi non est creatum, nec primum totale, nec primum partiale, sicut esse creatura non est superius ad esse album ut

propter hoc dicatur, Sortes est creatura, quia albedo est creatura: sed ex alia ratione priori. Vnde licet de albedine dicatur creatura, non tamen de albo, si album non est *esse* primum illius de quo dicitur. Ad aliud patet, quod dicitur genitus, & conceptus, quia ista nata sunt denominare totum ratione naturæ, ita quod respectu istorum natura est, ut *quo*, respectu totius: non sic autem respectu hujus prædicati, quod est *esse creatura*: oportet enim quod propria denominatione diceretur de supposito, alia ab illa, qua dicitur de natura, aut saltem competeret supposito ratione primi *esse* ejus.

QUÆSTIO SECUNDA.

Vtrum Christus, secundum quod homo, sit creatura?

SEcundo quæritur, Utrum Christus secundum, quod homo sit creatura? Quod sic, videtur, quia secundum quod homo, est aliquid: non increatum: quia tunc homo prædicaret idem de Christo, quod Deus, quod est falsum: ergo prædicat aliquid creatum: ergo est creatura. Præterea 5. *Phys.* Quod convenit toti secundum partem, dicitur de toto, sicut homo sanatur, quia torax sanatur: ergo cum naturæ humanæ conveniat esse creaturam, hoc dicetur de Christo, & maxime cum determinatione illius naturæ: ergo simpliciter dicetur, quod Christus est creatura secundum quod homo: sicut simpliciter verum est dicere, quod homo sanatur secundum toracem. Contra, si secundum quod homo, est creatura: ergo secundum quod iste homo, quia non est alius homo, quam iste homo: sed si, secundum quod iste homo, est creatura iste homo est creatura. Probatio consequentiæ: quia de eo, quod sequitur reduplicationem, absolute potest enuntiari prædicatum: sicut si homo, secundum quod coloratus, videtur, coloratum videtur: ergo si secundum quod iste homo est creatura, vere iste homo est creatura. Consequens est falsum, quia secundum Damascen. 50. cap. *Iste puer creavit stellas*: (a) ergo est creator, & ita non est creatura. Præterea, si Christus secundum quod homo, est creatura: igitur simpliciter est creatura. Consequens est falsum ex præcedenti quæstione. Probatio consequentiæ: quod enunciatur de supposito cum reduplicatione speciei, enunciatur de eodem simpliciter: sicut si Petrus est, inquantum homo: ergo Petrus est simpliciter: ita in proposito: igitur, &c.

Respondeo, quando propositio affirmativa est falsa ex repugnantia extremorum, quacunque determinatione, vel reduplicatione addita, quæ non tollit repugnantiam eorum: non tollit rationem falsitatis illius: reduplicatio autem proprie sumpta, non diminuit alterum extremum, quia est determinatio extremi ad extremum: ergo ipsa non verificat aliquam propositionem, quæ sine reduplicatione fuit falsa; tamen si addatur alteri extremo, ut prædicato, aliquid distrahens

a *Lib. 3. cap. 4.*

ſtrahens ipſum, ut diſtractum non repugnet alteri extremo, ſicut prius repugnavit non diſtractum, poteſt propoſitio cum tali determinatione diſtrahente eſſe vera, & non ſine ea: ſicut ſi album ſimpliciter repugnet Æthiopi, & propter hoc erit hæc propoſitio falſa, *Æthiops eſt albus*, & hic *Æthiops, inquantum homo eſt albus*: addito tamen eo, quod eſt ſecundum dentes ad prædicatum, per quod diſtrahitur ipſum prædicatum, & tollitur repugnantia ejus ad ſubjectum, propoſitio eſt vera: quæ tamen ſine additione non fuit vera. Ad propoſitum, ſi, *ſecundum quod homo*, accipiatur proprie reduplicative, neutrum eorum diſtrahitur, & ita non tollitur repugnantia, ſi qua eſt: & ita non magis eſt iſta vera, *Chriſtus ſecundum quod homo, eſt creatura*, quam iſta, *Chriſtus eſt creatura*, quia utrobique manet eadem ratio falſitatis. Sed ſi addatur iſta determinatio, *ſecundum quod homo*, alteri extremo, puta prædicato, ut diſtrahat ipſum reſpectu ſubjecti, tolleretur illa repugnantia prædicati jam diſtracti ad ſubjectum quæ fuit prædicati ſimpliciter ſumpti ad ſubjectum. Hæc ergo propoſitio, accipiendo *ly ſecundum quod* proprie, ut eſt nota inhærentiæ reduplicationis prædicati, falſa eſt. Secundum autem, quod ſpecificat ſive diſtrahit ipſum prædicatum, ut notet creationem ſecundum *quid*; ſic poteſt concedi: quamvis tamen ſit impropria, & exponenda per iſtam, *Chriſtus ſecundum humanitatem eſt creatura*. Exemplum hujus patet in illo exemplo de Æthiope comparato ad albedinem: quia ſicut iſta eſt falſa, *Æthiops eſt albus*; ita iſta *Æthiops ſecundum quod habens dentes, eſt albus*, ſecundum quod propoſitio eſt proprie reduplicativa: iſta tamen eſt vera, *Æthiops eſt albus ſecundum dentes*, & hoc, ſecundum quod habens dentes, ſi iſtud *ſecundum quod*, diſtrahat prædicatum: tamen ſic non eſt propria.

Ad argumenta. Ad primum principale dico concedendo, quod eſt aliquid, & poteſt concedi quod eſt aliquid creatum ſecundum quod homo, quia tunc diſtrahitur prædicatum per ly *ſecundum quod homo*, ſicut Æthiops eſt albus ſecundum dentes: ſed tunc non ſequitur ſimpliciter; ergo Chriſtus eſt creatura, ſicut nec alibi: ergo eſt albus; ſed eſt fallacia ſecundum *quid*, & ſimpliciter. Vel dici poteſt, quod eſt aliquid increatum, quia *aliquid* non ibi ſtat tantum pro natura, ſed pro denominato illius, ſcilicet naturæ: illud autem *aliquid* poteſt dici increatum, ratione ſuppoſiti, quod denominatur a natura: nec ſequitur quod idem prædicaret homo de Chriſto, quod Deus; quia ut Deus, prædicaret de ipſo Chriſto eſſe increatum per ſe, & eſſentialiter: homo autem tantum denominative. Ad aliud dico, quod ſi oppoſita poſſunt ineſſe ſecundum diverſas partes, neutrum denominat totum ex vi ſermonis, ſed utraque eſt falſa: ſicut patet de ſcuto, cujus una medietas eſt alba, & alia medietas eſt nigra; falſum eſt enim enuntiare, ſive album, ſive nigrum ſimpliciter. Nec Philoſ. 5. *Phyſ.* curavit de Logica, ſed de ipſa realitate, ſecundum quod aliquid dicitur tripliciter moveri; quando aliquod prædicatum natum eſt ineſſe toti per aliquam partem, quia ſcilicet ſibi

præcise inest tunc ex hoc, quod denominat partem, sequitur quod denominat totum: quia denominat ipsum, sicut natum est ipsum denominare; quemadmodum visio nata est inesse animali præcise secundum oculos, & ideo si secundum illos insit, de virtute sermonis inest toti. Ita si *sanari* natum est præcise, vel principaliter inesse homini secundum thoracem, hoc est secundum cor, quod intelligo per thoracem; potest sic dici animal sanum simpliciter: quia thorax est sanus. Si tamen secundum aliam partem æque sit natum inesse hoc, & oppositum, secundum quod denominat hanc partem, non dicitur simpliciter animal sanum: quia tunc duo opposita possunt simul enunciari de eodem. Ita ad propositum dico, quod si creatura non est nata enuntiari de toto ratione partis, nisi forte illius partis, a qua totum habet *esse* primum, vel ratione totalis *esse* totius; & humanitas, vel natura humana in Christo, non sit primum *esse* Christi, nec *esse* totale ejus, non potest de Christo ratione naturæ creatæ enuntiari hoc, quod est creatura, neque simpliciter, neque cum reduplicatione. Et si objiciatur, quod duo opposita conceduntur esse vera de Christo, sicut mortale, & immortale, passibile & impassibile: ergo creator, & creatura. Dico, quod contradictoria nunquam conceduntur esse vera de Christo, sicut nec de quocunque alio; quia etsi ratione duarum naturarum oppositæ proprietates affirmativæ dicantur de toto: quia sufficit ad hoc, quod utraque affirmativa habeat aliquam causam veritatis, secundum quam possit inesse subjecto, tamen negativæ illarum affirmativarum simul eidem inesse simpliciter, est impossibile: & ita contradictoria nunquam sunt simul vera: immo sicut est passibilis, & impassibilis; ita falsum est ipsum non esse passibilem, & similiter ipsum non esse impassibilem.

QUÆSTIO III.

Utrum Christus inceperit esse?

Quod sic, videtur: quia Christus nominat suppositum duarum naturarum secundum Damasc. c. 49. *lib.* 3. c. 3. sed suppositum duarum naturarum incepit esse: ergo, &c. Præterea, quod incepit esse secundum *esse* substantiæ, incepit esse simpliciter, quia *esse* substantiæ est *esse* simpliciter. Christus incepit esse secundum *esse* humanum, quod est *esse* substantiæ: igitur, &c. Præterea, quod generatur incipit esse simpliciter, quia secundum Aristotel. 5. *Physic.* generatio est a *non esse* ad *esse* simpliciter: Christus generabatur: igitur, &c. Præterea, Verbum incepit esse homo: ergo Christus incepit esse. Probatio consequentiæ, quia quando de aliquo dicitur *incipere* determinatum per aliquod prædicatum, de illo toto dicitur *incipere*: sicut si Sortes incipit esse albus, Sortes albus incipit esse: ergo similiter in proposito. Contra, Joan. 8. *Antequam Abraham fieret ego sum*, ergo ab æterno; ergo non incepit esse. Item Damascen. cap. 50.

(lib. 3.

(lib. 3. cap. 4.) *Homo ille fuit sine principio*: sed inceptio ponit principium: ergo non incepit esse.

Hic sunt duo consideranda, (a) unum ex parte subjecti, aliud ex parte prædicati. Ex parte subjecti, an totum ens per accidens possit stare respectu hujus prædicati, ratione suæ totalitatis, an ratione partis formalis, an præcise ratione partis principalis; sicut si Sortes albus dicatur incipere esse, utrum subjectum possit accipi respectu prædicati pro toto ente per accidens, an pro ipsa albedine, ut scilicet totum dicatur incipere, quia albedo incipit esse in toto, vel solum potest accipi pro ipso subjecto, de quo dicitur albedo. Et quia hæc difficultas non videtur esse in subjecto respectu aliorum prædicatorum; ideo videtur esse difficultas ex parte prædicati, videlicet, an inceptio enunciata per prædicatum tale significet inceptionem totius ratione totalitatis suæ, vel ratione alterius partis; & sit ratione partis, cujus partis? Videtur quod de vi sermonis non possit respectu huius prædicati subjectum magis arctari, quam respectu alterius prædicati: quia quod ponitur in uno extremo, non determinat illud, quod ponitur in altero extremo. Posset autem respectu alterius prædicati accipi secundum rationem totalitatis suæ, sive secundum rationem partis formalis: ut sicut, si albedo faceret per se unum cum homine, esset hæc per se primo modo, *homo albus est coloratus*, licet hæc non esset per se, *homo est coloratus*: quemadmodum ista est per se secundo modo, *animal rationale est risibile*, licet hæc non sit per se aliquo modo, *animal est risibile*. Ita si Christus imponatur ad significandum Verbum hominem secundum Damascenum 49. *cap. lib. 3. cap. 3.* poterit de hoc subjecto prædicari aliquid, vel ratione totius, vel ratione partis alicujus: sicut igitur si Christus secundum humanitatem est mortuus, Christus est mortuus: ita si secundum humanitatem incepit esse, Christus incepit esse: ita, quod si hoc prædicatum possit vere enunciari de hoc subjecto, ratione illius partis subjecti, videtur quod simpliciter possit enunciari de eo. Restat ergo quod totum sit ex parte prædicati, utrum incipere esse dicat inceptionem secundum primum *esse* ejus, de quo dicitur, vel secundum quodcumque *esse* simpliciter illius. Quia si primo modo, illa propositio est falsa, sicut & illa, *Christus creatur*; si secundo modo, cum quodlibet *esse* substantiæ sit *esse* simpliciter, & Christus incepit *esse* secundum *esse* humanum, quod est *esse* substantiæ, Christus incepit esse simpliciter. Secundum, magis videtur esse de virtute sermonis, quia sicut *esse* secundum, enuntiat *esse* simpliciter, & non ex vi sermonis, primum *esse* illius de quo dicitur, si subjectum habeat plura *esse* sicut Christus: ita, & *incipere* determinatum per secundum *esse*, videtur dicere inceptionem in *esse* simpliciter, non autem in *esse* primo illius subjecti. Simpliciter ergo de vi sermonis posset concedi, quod Christus secundum quod importat hoc, quod est Verbum homo, incepit esse, hoc est, habet aliquod *esse* sim-

H 4

a *Quære D.Tho. 3.p. qu.16. a. 1.*

simpliciter, quod prius non habuit: licet illud non sit primum *esse* Christi. Hoc modo etiam posset concedi ista propositio: *iste homo incepit esse*, de subiecto demonstrante suppositum: non tamen nude: quia non in natura divina, sed ut in natura humana verum est enuntiare inceptionem simpliciter illius subjecti; ita quod non debeat concedi: Filius Dei incepit esse, sicut Christus, vel iste homo incepit esse: quia *esse* humanum est *esse* simpliciter Christi, vel istius hominis; non autem est *esse* Verbi simpliciter; quia licet de Verbo dicat *esse* simpliciter, quia *esse* substantiæ: non tamen est *esse* simpliciter Verbi, quia respectu Verbi est *esse* quasi adventitium, & quasi *esse* accidentis respectu subjecti: non autem est ita adventitium *esse* respectu Christi, vel respectu istius hominis. Et si dicas quod iste homo non potest supponere nisi pro supposito naturæ Divinæ: Dico quod verum est, tamen potest supponere pro illo, ut est suppositum in natura humana; sicut Sortes albus supponit pro supposito substantiæ, tamen ut in albedine existens. Sancti tamen noluerunt concedere istam propositionem propter Hæreticos, qui dixerunt Christum simpliciter incipere quantum ad primum *esse*, ponentes eum esse puram creaturam: sed incipere esse non importat hoc, quod est creatura.

Argumenta patent, quia procedunt, secundum quod de Christo ratione duarum naturarum, dicuntur proprietates utriusque naturæ: & ita ratione naturæ divinæ & humanæ, potuit simpliciter incipere, & non incipere esse.

DISTINCTIO XII.

Circa istam Distinctionem duodecimam, in qua Magister agit de conditionibus naturæ assumptæ, quæritur unum.

QUÆSTIO UNICA.

Vtrum Christus potuerit peccare?

Quod sic, Joan. 7. *Si dixero, quod non novi eum, ero similis vobis mendax*; sed potuit dicere, & dixit totam istam orationem: ergo potuit dicere partem: ergo potuit dicere, non novi Patrem, & mentiri, & per consequens peccare.

Præterea, tertio de libero arbitrio *melior est natura, quæ peccare potest, quam illa, quæ peccare non potest*: sed Christus assumpsit naturam nostram optimam in optimo sui: igitur assumpsit eam, ut potentem peccare: ergo potuit peccare in ista natura. Item, quod quis potest, si vult, potest simpliciter, quia secundum Augustinum de Spiritu, & anima: *Hoc est in potestate hominis, ut faciat, quod facit*; & sumitur ab Anselm. *secundo Cur Deus homo, cap* 1. sed Christus potuit peccare, si voluit: quia velle peccare est peccare: ergo potuit illud simpliciter: ergo, &c. Contra, si potuit peccare, ergo

ergo potuit damnari. Consequens est falsum: ergo & antecedens. Consequentia est manifesta, quia propter peccatum quilibet damnatur, qui damnatur. Item, Christus semper fuit beatus: ergo non potuit peccare, nec damnari. Consequentia est manifesta, quia privative opposita non simul insunt magis, quam contradictoria; quia sunt immediate opposita circa aptum natum.

Respondeo; hic sunt duæ difficultates, una quomodo Beatus non potest peccare; alia, quomodo Christus, cum esset viator, potuit habere naturam impeccabilem cum Beatis. Primus articulus pertinet ad 4. librum, de hoc ibi, *d. 49 q. 6.* De secundo dico, quod cum Christus in primo instanti unionis ejus cum Deo fuit beatus, & beatitudo abstulit sibi omnem peccabilitatem, vel possibilitatem peccandi, quæ potest auferri per beatitudinem: licet cum hoc dispensative staret potestas merendi: plenitudo enim gloriæ, qua ipse fuit conjunctus fini, non minus quam alius beatus, licet potuit mereri, æque excludit omnem potestatem in eo avertendi a fine, sicut in aliis. Illis tamen qui dicunt, quod ex vi unionis necesse fuit naturam unitam frui, haberent consequenter dicere, quod non solum ex plenitudine gloriæ fuit impeccabilis, sed ex vi unionis: hoc autem improbatum est *supra d.2. q.3.* contra Henr.

Ad primum argumentum, dico quod Christus potuit dicere, & dixit totam illam orationem, & per consequens partem ejus: quia ibi est consequentia necessaria: proferens enim illam conditionalem, profert utramque cathegoricam: sed hoc fuit tantum materialiter dicere: sed non potuit dicere, id est, asserere illam partem; quia hoc non potuit esse, nisi intellectus ejus posset decipi, si acquiesceret; vel animi signum voluntarie prolatum discordaret a significato, quorum neutrum potest esse in perfecte Beato: quia utrumque est imperfectionis, unum moralis, alterum intellectualis.

Ad primum argumentum: *(a) qui dicit totum, dicit materialiter, hoc primo profert, hoc scilicet partes, sed non dicit, idest asserit illam partem, quia inter istam partem conditionalem impossibilem asseri a Beato, & maxime a Christo. Si dixero, quia non novi eum &c. & aliam; ero similis &c. est consequentia necessaria, & ideo si potuit ipsam asseruisse, potuit & mentitus fuisse, potest tamen hoc dicere proferendo, ut proferens, & istam conditionalem proferens, profert utramque cathegoricam, nec tamen eam asserit, nec asserere potest, nisi intellectus ejus decipi possit, vel voluntas damnari. Si enim acquiescat, cum signum voluntarie prolatum viderit discernere a significato, peccat, quorum neutrum potest esse in perfecte Beato, quia utrumque est imperfectionis, unum moralis, alterum intellectualis.*

Ad secundum dico, quod natura, quam assumpsit, erat de se possibilis peccare: quia non erat beata ex vi unionis, & habuit liberum arbitrium, & ita vertibile ad utrumlibet: sed per beatitudinem est con-

a *Addit.*

confirmatum a primo instanti, ut sit impeccabile, sicut Beati sunt impeccabiles.

Ad alterum dico, quod illa major est falsa de virtute sermonis; quia notat unam cathegoricam sequi ad unam conditionalem, quæ conditionalis est necessaria, & cathegorica sequens est contingens: & ex necessario non sequitur contingens; ideo enim illa conditionalis, quæ antecedit in conditionali totali, est necessaria, quia antecedens includit consequens: *velle* enim respectu hujus, quod est *peccare*, includit posse: quia *velle* non tantum est posse hoc, sed agere: consequens autem est contingens, quia alicui naturæ convenit, alicui non.

Si tamen ista major debeat aliquo modo verificari, oportet eam exponere, ut antecedens illius conditionalis totalis habeat aliquam determinationem, sine qua consequens non sequitur ex eo: & debet illa determinatio esse ista, quod si quis potest, & vult, & debet, vel potest illud velle, potest simpliciter: sine ista enim determinatione non sequitur consequens, puta si non potest hoc velle nisi ex suppositione impossibilis: quod autem est possibile ex suppositione impossibilis, non est possibile simpliciter. Sic autem minor est falsa; Christus potuit velle peccare, quia sicut non potest peccare, ita nec velle peccare.

Aliter potest dici, quod propositio (a) *conditionalis potest per ly, si idest per conditionem denotare vel potentiam possibilem, vel impossibilem. Si impossibilem, nihil sequitur sicut hic. De hoc quære* dist. 2. primi libri. Utrum Deus sit unus, in solutione illius argumenti. Quæcumque, si essent meliora, sunt ponenda.

DISTINCTIO XIII.

Circa istam Distinctionem decimam tertiam (*b*), in qua Magister determinat de progressu Christi, quantum ad ejus conversationem, & operationem; quæruntur quatuor. Primo, Utrum Christo potuerit conferri summa gratia, quæ potuit conferri creaturæ? Secundo, Utrum de facto fuerit collata animæ Christi summa gratia possibilis conferri creaturæ? Tertio, Utrum possibile fuerit voluntatem animæ Christi habere summam fruitionem, possibilem naturæ creatæ? Quarto, Utrum anima Christi potuerit summe frui Deo, sine summa gratia?

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum Christo potuerit conferri summa gratia, quæ potuit conferri creatura?

Circa primum arguitur, quod non. Anima Christi non potest esse summum gratificabile, quia non est summa natura intelle-

ctua-

a *Addit.* b *De gratia vide 26. & 27. d.2.*

ctualis: igitur nec summam gratiam potuit recipere. Probatio consequentiæ, quia natura intellectualis excellentior est capax majoris perfectionis, & excellentioris: quia capacitas perfectionis est secundum gradum naturæ perfectibilis.

Hic dicitur, (a) quod animæ Christi dabatur habitus quidam supernaturalis per quem augebatur capacitas illius naturæ, ut sic possit recipere majorem gratiam. Contra, natura excellentior fuit capax ejusdem habitus, vel alterius pefectioris, & per istud esset capax majoris gratiæ, & ita semper natura excellentior est magis gratificabilis, quam natura ista, sive ex habitu, sive ex se; & ita si proportio est perfectibilis ad perfectionem, nunquam potest ista habere maximam gratiam possibilem conferri creaturæ. Præterea, nec potest sibi conferri ille habitus, quia cum gratia sit actus primus supernaturalis, non præsupponit aliquem alium actum prævium supernaturalem. Præterea, gratia, quam anima Christi potuit recipere, necessario esset finita, & in certo gradu, quia in *facto esse* & non in *fieri*: sed ultra istum gradum posset fieri gratia major. Probo, quia si intelligatur gratia in aliquo gradu majori, non propter hoc intelligitur infinita, sed finita: gradus enim finitus non repugnat perfectioni creaturæ: ergo non est contradictio fieri aliquid perfectius isto & illud non esset aliqua forma in specie alia a gratia: quia ista species est suprema in perfectionibus supernaturalibus.

Præterea, si gratia animæ Christi esset in termino, ut non posset omnino major illa esse; aut hoc esset propter rationem in se: aut propter aliquid ex parte efficientis, aut susceptivi. Non primo modo, quia ipsa est participatio charitatis infinitæ, & ita potest in infinitum crescere, antequam deveniat ad charitatem quam participat; nec secundo modo, quia efficiens est infinitum, nec tertio modo, quia forma recepta semper ampliat capacitatem recipientis, quia charites dilatat.

Præterea, si posset habere gratiam summam creabilem, tunc posset habere gratiam, cui nulla esset æqualis. Probatio consequentiæ, quia quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit 5. *Topic.* Consequens est falsum, quia posset Deus aliam naturam humanam æqualem, vel Angelicam naturam assumere, & ei conferre æqualem gratiam. Contra ista natura potuit assumi ad summam unionem quantum ad *esse*: ergo quantum ad *operari*: summa unio quantum ad *operari* non est nisi per summum habitum gratiæ, quæ est principium operandi: ergo, &c.

Præterea (b), naturæ intellectuali convenit, quod sit capax gratiæ, inquantum imago Dei: sed ista natura potuit esse summe imago Dei; ergo summe capax gratiæ: ergo potuit sibi conferri summa gratia.

QUÆ-

a *Gotf. quodl. 9. q. 12* b *Aug. 14. de Trin. c. 8.*

QUÆSTIO II.

Vtrum de facto fuerit collata animæ Christi summa gratia possibilis conferri creaturæ?

SEcundo quæritur de facto, an isti animæ fuerit collata summa gratia, quæ potuit creaturæ conferri? Quod non: quia 1. *de Trin.* dicit Augustinus, quod (*a*) *Beatus est, qui habet quidquid vult, & nihil mali vult*, hoc non tantum intelligitur de velle actuali, quia tunc aliquis Sanctus in via posset esse beatus pro aliquo instanti, quia pro illo potest habere quidquid vult; & tunc nihil actualiter mali vult: ergo intelligitur de posse velle, ut scilicet habeat quidquid potest recte velle. Potest autem Michael recte velle habere tantam gratiam, quantæ natura ejus est capax, quia *velle* liberum semper est rectum, quando conformatur voluntati naturali, quæ semper est recta: voluntas autem naturalis Michaelis est ad tantam gratiam, quantæ natura ejus est capax. Natura autem animæ Christi non est ita excellens, nec per consequens tantæ gratiæ capax: ergo ipsa de facto, modo non habet tantam gratiam, quantam habet Michael, si Michael est beatus.

Præterea, non est ponenda tanta gratia in anima Christi, nisi quanta requiritur ad beatitudinem illius animæ: sed perfecte beatificatur, si tota inclinatio ejus naturalis terminetur. Potest autem perfecte terminari, etsi non habeat summam gratiam creabilem, cum non habeat summam inclinationem ad illam, cum non habeat summam naturam. Exemplum hujus: aqua quietaretur, etsi non esset in centro, quia non habet summam gravitatem.

Præterea, summa natura non est facta: ergo nec summa gratia. Antecedens probatur, quia quacumque natura facta, possibile est alteram excellentiorem fieri, quia illa posset esse finita. Consequentia probatur, quia ordo universi magis consistit in speciebus, quam individuis, quia magis attenditur perfectio universi secundum species, quam secundum individua; ergo convenientius videtur esse factam summam naturam, quæ differret ab aliis naturis secundum speciem, quam supremam gratiam esse factam, quæ differret ab aliis gratiis secundum numerum tantum.

Contra, August. 13. de Trinit. c. 19. *Summa gratia in rebus per tempus ortis est, quod homo in unitate personæ sit Deo conjunctus.* Præterea, Joan. 1. *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre*, hoc est, qualis decet unigenitum: illa est summa possibilis dari: ergo.

Præterea, Joan. 3. *Non enim dat Deus spiritum ad mensuram*: intelligit de Christo: & ibidem, *De ejus plenitudine nos omnes accepimus*. Gratia non ad mensuram, est gratia summa possibilis, pleni-

a C. 5.

nitudo, etiam, quæ potest participari ab omni alia gratia secundum aliquem gradum, non videtur esse nisi in summa gratia. Item Magist.r in litera. *Credendum est Deum tantam gratiam contulisse illi animæ quantam potuit conferre*: tantam autem potuit conferre, quantam potuit creare, ut probabitur: ergo, &c.

QUÆSTIO III.

Utrum possibile fuerit voluntatem animæ Christi habere summam fruitionem possibilem naturæ creatæ?

QUod non, sic probatur: voluntas elicit actum merendi: ergo & fruendi; qui alias non secundum actum ejusdem potentiæ mereretur aliquis, & frueretur: voluntas autem animæ Christi non potest habere summam rationem activi in eliciendo actum merendi, quia non potest habere summam virtutem activam, quæ consequitur ipsam naturam intellectualem liberam: ergo non potest summe frui.

Præterea, si tanta gratia esset data Angelo, quanta est data animæ Christi, cum ista voluntas Angeli sit perfectior, causalitas ejus activa esset perfectior, quam causalitas activa voluntatis animæ Christi: & reliqua causa partialis esset æqualis utrobique: ergo totum hoc, scilicet voluntas Angeli cum tanta gratia posset in majorem actum fruendi, quam voluntas animæ Christi cum tanta gratia: quia una causa partiali existente æquali, si reliqua est major, potest sequi perfectior effectus, Contra, possibile est illam animam habere summam gratiam: ergo summam fruitionem. Consequentia probatur, quia actus naturaliter elicitus ab aliqua forma æquatur in perfectione illi formæ: fruitio est actus supernaturalis, & per consequens elicitus a causa supernaturali, quæ est gratia, & patet quod naturaliter, quia gratia non est formaliter libera: ergo secundum quantitatem gratiæ potest esse quantitas fruitionis.

QUÆSTIO IV.

Utrum anima Christi potuit summe frui Deo, sine summa gratia.

QUod non, quia gratia requiritur ad actum meriti in via: ergo ad actum fruitionis in patria. Probatio consequentiæ, quia quando aliqua forma requiritur ad aliquam operationem, propter imperfectionem alterius causæ partialis respectu illius operationis, tanto magis requiritur, quanto operatio est excellentior; sed gratia requiritur cum voluntate propter excellentiam in actu merendi: ergo magis requiritur ad actum fruitionis, qui est excellentior.

Præterea, alioquin posset aliquis esse summe beatus sine charitate, quia posset summe frui. Præterea, sicut ad *operari* naturaliter requi-

quiritur *esse* naturale; ita ad *operari* supernaturaliter requiritur *esse* supernaturale: ergo, & ad summum *operari* summum *esse*: illud autem *esse* summum habetur per gratiam summam: ergo, &c.

Contra, non se habet summa gratia respectu fruitionis in aliquo genere causæ, nisi efficientis: patet discurrendo, sed quidquid Deus potest facere per causam efficientem mediam, potest facere sine ea: ergo summam fruitionem, quam potest facere mediante summa gratia, potest facere sine ea: ergo, &c.

Ad primam quæstionem dico, quod *summum* potest accipi dupliciter. Uno modo positive per excedentiam ad omnia alia: alio modo negative per non excedi ab aliquo alio. Primo modo non est, ut dictum est, nisi unum dictum per superabundantiam. Secundo modo possunt esse multe talia, sicut sunt multa generalissima, quorum quodlibet non habet genus superius. Primo modo loquendo dico, quod Deus non potuit conferre animæ Christi summam gratiam possibilem, quia potest creare æqualem: potuit enim, & potest aliam naturam æqualem isti efformare, & æqualem gratiam sibi dare. Secundo modo dico, quod summam gratiam creabilem potuit dare huic animæ. Ad quod ostendendum probo duo. Primo, quod summa gratia isto modo potuit creari simul unica creatione: secundo, quod potuit conferri creaturæ. Primum probo sic, accepta aliqua gratia determinata infima, puta A. quæro ascendendo, aut est status ad aliquam supremam & habetur propositum, aut non; sed potest procedi in infinitum; & tunc sequitur, quod quanto aliqua magis excedit A. tanto est perfectior: & per consequens illa, quæ in infinitum excedit, est in infinitum perfectior, & ita in se erit intensive infinita, & tamen cum ipsa videatur ab intellectu divino, sicut unum creabile potest una creatione creari, & ita præter hoc, quod infertur impossibile, scilicet, quod sit gratia sic infinita, habetur propositum, quod iste gratia possit unica creatione creari, sicut ab intellectu divino videtur ut unum creabile. Ab ista ratione habent evidentiam suam aliæ duæ rationes, quarum una accipitur a Philosopho 3. Physic. cap. de infinito, quod *quantum contingit esse in potentia, tantum contingit esse in actu*. (a) & ita non est procedere in infinitum in potentia, eundo ad formam: & ideo necesse est in forma quantumcunque perfecta, ponere terminum qualitercumque possibilem. (b) Sed contra illam propositionem instatur; quia possibile est in numeris procedere in infinitum in potentia: nullus tamen numerus est actu infinitus: ergo hic non tantum contigit esse in actu, quantum est in potentia. Respondetur secundum Averroem, quod appositio in numeris est secundum divisionem continui: in divisione autem continui proceditur ad materiam, & per consequens numeri crescunt ex processu ad materiam; sed continuum crescit, & augetur eundo ad formam, in processu autem ad formam necesse est esse statum, non autem in processu ad materiam, & ideo in quantitate conti-

a *Quære D.Tho.ubi sup.Tex,69.* b 3. *Phys,60.61.& 63,& 68.*

tinui est status in majus, non autem in multitudine numerorum, sicut nec in divisione continui in minus. Sed contra hoc, si quilibet numerus est per se unus; ergo quilibet numerus habet propriam formam: ergo procedendo ad quemlibet numerum majorem est processus ad formam propriam includentem virtualiter formas præcedentes: ergo non est processus in infinitum etiam in numeris. Dico ergo, quod ratio Philosophi ibi non concludit, nisi de quanto molis, secundum quam quantitatem, quantum contingit esse in potentia; tantum contingit esse in actu: immo tantum est in actu, quia non contingit quantum crescere secundum eum, nisi per hoc, quod partes ablatæ ab uno continuo per divisionem, apponantur continuo alii crescenti: & ita cum partes illæ nunquam possint excedere totum divisum; nec totum quantum, cui fit appositio, potest esse majus, nisi secundum quantitatem continentem quantitates divisim, & ejus, cui facta est appositio. Probabilitas dicti ipsius Philosophi est, quia secundum eum, agens naturale, sine cujus actione nihil potest esse novum, non potest quantum aliquod majore, nisi accipiat ab alio quanto aliquam particulam apponendo illi quanto. Sed secundum Theologos, loquendo de potentia divina, potest esse aliquod quantum majus in potentia, quam sit in actu, quia Deus potest majorare aliquod quantum non apponendo partes ablatas ab alio quanto. Ad hoc ergo, quod dicta probatio Philosophi applicetur ad quanta virtutis, oportet habere aliam probationem Philosophi: & non est alia ibi probatio, nisi quod in quibuscumque permanentibus, sicut potest aliquid inferius esse unum factibile unica factione, ita & quodcumque infinitorum, si esset factibile, esset factibile unica factione, & ita posset fieri summum; & tamen esset infinitum, si esset processus in infinitum. Ex hoc ergo, quod charitas vel gratia est quoddam permanens, etiam secundum quemcunque gradum sequitur, quod si procedatur in infinitum, quilibet graduum factibilium erit per se factibilis; & ita quantumcunque contigit esse in potentia, contigit esse simul in actu, quia possibilitas ad talem, vel tantam formam, non est possibilitas ad aliquid tantum in *fieri*, sed ad aliquid in *facto esse* (a). Et istum intellectum tangit Commentator alibi, quod omnes potentiæ, quæ sunt in majori ratione quantitatis, sunt unius potentiæ demonstratæ, vel determinatæ; hoc est, est una potentia ad supremum actum, in quo continentur omnes actus, ad quos sunt illæ multæ potentiæ, quarum una reducitur in actum post aliam. Sed in divisione continui potentiæ multæ, non sunt partes unius potentiæ demonstratæ, vel determinatæ, idest, non est ibi aliquis unus actus, in quo contineantur omnes actus terminantes potentias ordinate reducibiles ad actum. Et ideo dicere, sunt partes unius potentiæ demonstratæ, tantum valet, sicut dicere, in quibuscumque actibus ordinatis, quilibet actus secundum quemcumque gradum, est per se factibilis, ibi supremum in potentia potest simul esse in actu, quia unica potentia potest reduci in actum

a 3. *Phys.* c. 69.

actum. In quibus autem natis esse tantum *in fieri*, sunt multæ potentiæ ordinatæ, non potest aliquod unum summum possibile dari in actu, quantum contingit esse in potentia: sed ultra quodlibet factibile *in fieri* potest fieri aliquid majus licet non unica factione. Alia ratio ponitur ad conclusionem istam talis, quantamcunque charitatem Deus potest creare, tantam potest creare (subjectum includit prædicatum) ponatur ergo *in esse* quod tantam creet, quantam potest creare: ergo non potest majorem creare. Habetur ergo propositum, quod summa creabilis potest creari. Hæc ratio declaratur sic, quod prima propositio potest esse hypothetica conditionalis, vel cathegorica de conditionato prædicato. Primo modo est necessaria, quia antecedens includit consequens. *Si tantam potest, tantam potest* (a), & hoc modo debet poni *in esse*, ita quod tam antecedens, quam consequens ponatur *in esse*: quia si consequens ponatur *in esse*, & non antecedens, fit fallacia consequentis. Non enim oportet, quod ad quod sequitur consequens, ad idem sequatur antecedens: illa autem de *in esse*, est antecedens ad illam de possibili. Deberet ergo propositio prima sic poni in *esse quantam creat, tantam creat*. Si autem accipiatur secundo modo, ut est cathegorica de conditionato prædicato, iste est sensus, potest creare, tantam, quantam potest creare, id est, potest creare summam creabilem: & sic, si notetur potentia unica modificans compositionem, propositio non est vera de forma: nec sic subjectum includit prædicatum, quia prædicatum est specificatum per illam determinationem, quæ non est per se nota inesse subjecto; sed tantum est vera gratia materiæ: quia in permanentibus quantumcunque procedatur, summum possibile est ita factibile unica factione, sicut quodcumque aliud: & ita illæ duæ rationes tantum habent evidentiam ex prima. Secundum, quod magis est ad propositum, supponendo quod summa gratia possit unica actione creari; probo; quod ista possit conferri animæ Christi. Primo, quia subjectum receptivum accidentis convenientis, habentis gradus, quod non determinatur ex se ad aliquem gradum, potest quantum est ex se recipere illud accidens secundum quemcumque illorum graduum: anima est tale subjectum respectu gratiæ: ergo potest quantum est ex se, recipere quemcumque gradum gratiæ. Major declaratur per oppositum. Ideo enim aqua non potest quemcumque gradum caloris recipere, quia calor est accidens disconveniens aquæ in aliquo gradu, & aliquis ejus gradus non posset esse in aqua, manente aqua in sui natura, sed oportet aquam corrumpi. Ideo etiam aer, cui calor est accidens conveniens, non potest quemcumque gradum caloris recipere; quia ex natura sua determinatur ad certum gradum caloris habendum. Ita etiam est de mixtis. Sed quando accidens est habens gradus & conveniens subjecto, & non determinatur subjectum ad aliquem gradum certum habendum, non videtur quare non possit sibi quicumque gradus inesse, quia non invenitur contradictio: & ubicumque non invenitur contradictio, illud ponitur absolute possibile po-

---

retum & Pitig.

potest formari ratio, & brevius: susceptivum formæ habentis gradus, cui nullus repugnat, potest quemlibet recipere: anima sic se habet respectu gratiæ. Probo, si alicui susceptivo, inquantum tale (per quod excluditur quælibet ratio activi concomitans) repugnat aliquis gradus gratiæ, repugnat & cuilibet ejusdem rationis, quia quodlibet capax gratiæ, est capax, ut ejusdem rationis per secundam rationem hic: nullus autem gradus gratiæ repugnat cuilibet susceptivo: ergo nec alicui.

Preterea, Angelus & anima comparantur ad gratiam secundum eandem rationem receptivi, quia ipsa, ut recipitur, est forma ejusdem rationis, & ita recipientia inquantum recipiunt, sunt ejusdem rationis. Exemplum, sicut albedo est ejusdem rationis in lapide, & ligno, ita ista, ut comparantur ad albedinem, non sunt alterius rationis, immo accidit eis esse alterius rationis, ut recipiunt formam ejusdem rationis: gratia autem animæ, & Angeli est ejusdem speciei; alioquin una universaliter excedere aliam, & ita omnis gratia animæ esset major quacumque gratia Angeli; vel e converso: utrumque est falsum: ergo ambo ista comparantur ad gratiam, non ut sunt in substantia alterius rationis; sed ista alteritas accidit eis, ut recipiunt tale accidens, & ita quantam potest recipere Angelus, tantam potest anima recipere: summam autem creabilem potest aliquis Angelus recipere: ergo & anima: ergo & ista anima.

Preterea, quando inter aliqua extrema communia est proportio, ut inter prima extrema illius proportionis, ipsa est inter quæcumque contenta sub altero extremo. Exemplum, calefactivum, & calefactibile sunt prima extrema fundata super habens calorem in actu, & in potentia: in quibuscumque ergo inveniuntur istæ rationes actualiter calidi, & potentialiter calidi, illis potest inesse talis proportio. Sed prima extrema hujus proportionis, perfectio supernaturalis, & perfectibile supernaturale sunt gratia quantum ad propositum, & natura intellectualis: ergo in quibuscumque contentis sub alterutro extremo, est ratio istius proportionis, & ita quæcumque gratia potest esse perfectio cujuscumque naturæ intellectualis. Exemplum ad hoc: Si color se habet ad superficiem primo ut perfectio ad perfectibile & non determinatur ex natura alterius extremi ad aliquid inferius, ut sit extremum proportionis: quælibet superficies potest perfici a quocumque colore, quod si extrema determinentur aliunde, puta, quod superficies, unde talis substantiæ, scilicet lapidis, fiat determinatum extremum talis coloris, tunc ista superficies non potest recipere quemcumque colorem, quod non est ex parte ejus, qua perfectibile est, sed inquantum illud, cujus est, determinat sibi certam speciem, vel certum gradum coloris: sed si absolute esset perfectibile & reliquum, perfectio quælibet posset perfici a quocumque gradu.

Hic juxta primum membrum distinctionis, scilicet exponendo superlativum positive, est unum dubium. Utrum de potentia ordinata Dei, posset fieri alia gratia æqualis isti. Et videtur quod non, quia nulla alia natura posset esse caput habentium gratiam, quia non pos-

possunt esse duo capita. sicut nec duo suprema in eodem ordine. Similiter si posset dari alicui alii tanta gratia: ergo posset tantum proficere in meritis, quod posset tantum mereri, quod videtur absurdum. Hic posset dici quod licet Deus de potentia absoluta posset tantam gratiam conferre alii naturæ, sive assumptæ, sive forte non assumptæ; non tamen de potentia ordinata: quia secundum leges jam positas a sapientia divina, non erit nisi unum caput in Ecclesia, a quo sit influentia gratiarum in membris.

Quantum ad secundam quæstionem de facto, probabile est dicere secundum Magistrum, quod Deus tantam gratiam ei contulerit, quantam potuit: potuit autem ex præcedenti quæstione conferre summam gratiam creabilem: ergo, &c. In commendando enim Christum malo excedere, quam deficere a laude sibi debita, si propter ignorantiam oporteat in alterum incidere. Confirmatur ista responsio per illud Augustin. 3. de lib. arbitr. *Quidquid tibi vera ratione melius occurrit, scias hoc Deum magis fecisse, quam non fecisse*, videtur autem simpliciter melius secundum rectam rationem, summam gratiam esse alicui collatam, quam non esse collatam; quia in hoc manifestatur summa misericordia Dei in dando summum bonum gratiæ sine meritis: igitur probabile est hoc esse factum: & non in alio, quam in anima Christi: ergo, &c.

Ad argumenta primæ quæstionis. Ad primum, dicitur, quod licet non sit summe gratificabile; quia tamen unitur personæ Verbi, ex hac unione ampliatur ejus capacitas, ut possit recipere summam gratiam, quam non posset recipere, si non esset assumpta. Contra hoc, quia circa istam naturam nihil ponitur absolutum novum per istam unionem, quia ipsam uniri Verbo, non dicit nisi specialem dependentiam ejus ad Verbum; sicut ergo manet natura, quantum ad omnia absoluta, ita & eandem habens capacitatem. Preterea, si Angelus fuisset assumptus, habuisset ex vi assumptionis majorem capacitatem, quam nunc habet, per te, & ita tantum aucta fuisset ultra capacitatem naturalem ejus natura per assumptionem, quantum modo natura assumpta aucta est per unionem ex parte animæ ultra suam capacitatem naturalem, vel plus, & ita natura ipsius posset capere plus de gratia, quam modo anima Christi. Potest dici breviter; quod quandocumque gratificabile capax est in potentia obedientiali quantæcumque gratiæ: quia respectu hujus accidentis per accidens, & tamen convenientis, non habet unde determinetur ad certum gradum: neque istud inducitur per aliquam alterationem passi, vel ab agente naturali, sed tantum secundum quod absolute subjectum est capax, & Deus potest imprimere. Illa ergo propositio, quod *proportio est perfectionis, & perfectibilis*, si intelligatur secundum proportionem præcisam. scilicet, quod perfectius perfectibile capax est majoris perfectionis; falsa est: imme totum perfectibile in communi respicit totam perfectionem in communi, & quodlibet quamlibet. Habet tamen ista propositio probabilitatem de subjectis, & accidentibus naturalibus, quæ

cau-

causantur ex eis, quia secundum perfectionem causæ activæ totalis, est perfectio effectus: nullam tamen probabilitatem habet de formis substantialibus, & materia, quia aliquando recipitur forma perfectior in perfectibili imperfectiori, quia dat simpliciter perfectionem majorem, & priorem. Sed non oportet hic instare de materia, & forma substantiali, quia hic est sermo de subjecto, & accidente; sed tantum hic instandum est, quod propter accidentalitatem talis accidentis, nullam rationem habet terminandi ad talem gradum. Ad secundum, dico quod aut intelligitur, quod ultra istam gratiam finitam supremam, possit fieri aliquis alius gradus alicujus gratiæ major, aut aliquis gradus in natura perfectionis supernaturalis major, licet sit ultra speciem gratiæ, aut absolute non in natura perfectionis supernaturalis major, sed absolute aliquis gradus superior. Si primo modo, dico quod non potest, immo includit contradictionem, quia gratia ista est in termino. Et cum dicitur, si intelligatur gradus finitus sibi addi, non erit infinita: Dico, quod erit incompossibilitas; quia aliquod finitum intelligibile potest repugnare alii finito intelligibili: sicut si intelligatur album addi nigro in aliqua perfectione, hic utrumque componens est finitum, & tamen nihil tale est factibile, quia ipsa quæ intelliguntur componi secundum intellectum includentem contradictoria, sunt incompossibilia. Unde in talibus non valet, possum hoc intelligere: ergo hoc potest fieri: quia non est infinitas, hoc enim non est intelligibile, nisi secundum quod intellectus est in se falsus, & hoc includit contradictionem; & licet sic intellectum non sit infinitum: tamen habet aliquam incompossibilitatem, & repugnantiam in se. Si secundo modo intelligatur, tunc ponendo gratiam esse summam perfectionem, diceretur eodem modo; quod intelligendo aliquem gradum superiorem gratia summa in genere perfectionis supernaturalis, est tunc intelligere contradictoria; sicut aliquem colorem esse super summum album. Si tamen charitas, vel gratia non sit summa perfectio supernaturalis, sed fruitio, potest concedi, quod ultra summum gradum charitatis, potest fieri gradus superior ultra illam speciem, sicut gradus fruendi. Si tertio modo intelligatur, (*a*) potest dici quod supra totum genus qualitatum nobilissimarum, quales sunt istæ perfectiones supernaturales, potest poni, quod est infimum generis superioris, puta infima substantia: quia totum genus Substantiæ excedit totum genus Qualitatis; nec est inconveniens, quod minima substantia in perfectione naturali, excedat accidens quodcumque: licet aliquod accidens, ut in perfectione supernaturali, hoc est, in conjungendo objecto supernaturali, excedat substantiam. Tale enim accidens non dicitur ex se perfectum; sed ex hoc, quod conjungit immediate cum objecto perfecto. Duobus modis ultimis aliquid esse superius summa gratia non est ad propositum. Ad tertium dico, quod quocunque illorum modorum considerando gratiam, Christus habet

a *Vide de hoc* 3. *d.* 12. *q.* 2.

gratiam in termino, ita quod non potest habere majorem, & possunt etiam ex illa ratione fieri tres rationes ad propositum nostrum. Prima, quia charitas est quædam participatio Dei, ideo necesse est, quod secundum aliquem gradum determinatum capiat partem infinitæ perfectionis ita, quod necessitatio includat determinatum gradum respectu charitatis infinitæ, sicut est determinata participatio; alioquin posset concludi, quod calor, & quæcumque talis forma posset esse infinita, quia quælibet forma est participatio infiniti. Similiter secundo ex parte efficientis, quia efficit de nihilo naturam limitatam. Similiter tertio ex parte capacitatis, quia etsi capacitas sit respectu cujuscumque gradus in forma, non tamen capacitas alicujus finiti est ad formam infinitam. Et cum dicitur, quod auget capacitatem, hoc patet esse falsum, quia quando duæ causæ concurrunt ad constituendum tertium, posterior non dat priori aliquid pertinens ad propriam causalitatem ejus: sed materia est aliquo modo prior forma, saltem origine, ad constituendum compositum: ergo forma non dat materiæ aliquid pertinens ad propriam causalitatem ipsius materiæ, & ita nec aliquam potentialitatem, vel capacitatem (quæ est sua potentialitas) auget sibi. Quod si dicas, quod charitas secundum unum gradum auget capacitatem non ad se, sed ad alium gradum. Contra: charitas in quocumque, est forma ejusdem rationis; ergo capacitas ejus in quocumque, est ejusdem rationis: ergo non potest capacitas aliqua augeri per aliquam charitatem receptam; sed tota præsupponitur naturaliter. Ideo dico, quod in natura rei est summa capacitas, vel minima ante omnem formam receptam, nec illa augetur, vel minuitur, quamcumque formam recipiat: quia posse habere gratiam secundum Augustinum *libro de prædestinatione Sanctorum cap. 5.* inest homini a natura: ita quod ista potentialitas fundatur in natura animæ, ut est talis essentia, ita quod nihil eam mutat. Ad ultimum patet, quod concludit de superlativo, ut exponitur positive.

Ad argumenta alterius quæstionis dico, quod Beatus habet quidquid potest recte velle, non de potentia absoluta, sed de potentia ordinata, vel si de potentia absoluta, potest sic intelligi: quidquid potest absolute recte velle, hoc est, quidquid Deus vult voluntatem velle: Deus autem non vult aliquam voluntatem velle libere majorem gloriam habere, quam sibi contulit, & ideo non potest aliam gloriam recte velle. Et cum probas per voluntatem naturalem, quæ semper est recta. Respondeo, & dico, quod appetitus naturalis cujuscumque voluntatis est ad summam gloriam, hoc est, ista voluntas posset naturaliter perfici tanta gloria: nec tamen est ibi tanta inclinatio naturalis ad summam; quod oppositum formæ, idest, non summa gloriæ potentiæ isti violenter insit: sicut grave inclinatur naturaliter ad deorsum ita, quod oppositum ejus, scilicet esse sursum, vel non esse deorsum, non possit inesse nisi violenter: quia ista inclinatio non habet principium intrinsecum necessitans ad illud, ad quod ipsa est, ita quod oppositum ejus non possit inesse nisi violenter. Inclina-

clinatur enim ad habendum gratiam summam, & tamen potest quietari in minima. Ratio est, quia non habet principium intrinsecum determinans eam ad aliquem gradum determinatum. Sed cum dicis, quod voluntas libera erit recta, si consonet voluntati naturali: Dico, quod non semper, sed tantum, quando cum hoc consonat voluntati superiori, scilicet voluntati divinæ, quando vult, quod Deus vult eam velle. Quandoque autem Deus vult voluntatem libere velle, quod vult appetitum naturalem appetere velle; quandoque autem non, sed vult voluntatem liberam velle esse consonam voluntati suæ, & dissonam appetitui naturali; & ideo Beatitudo recte appetitur libere, quia Deus vult naturalem appetitum hoc appetere, & voluntatem liberam esse sibi consonam. Vult autem Deus voluntatem non odire mortem in casu, & tamen vult appetitum naturalem esse ad oppositum mortis, & tunc non vult voluntatem liberam sequi eum; sed voluntatem suam, quæ est regula superior: Ita est hic, quia ipse ex voluntate sua, quæ est regula suprema, præfixit cuilibet voluntati creatæ, ut ipsa non plus velit, quam voluntas divina sibi contulit, & vult eam velle. Ad aliud dico, quod licet non habeat ista anima summam inclinationem ad summam gratiam, quantum est ex parte fundamenti inclinationis tamen habet inclinationem ad summam gratiam, qua posset summe conjungi objecto. Et ita licet posset quietari per quamcunque gratiam, sicut & quæcumque anima; non tamen summe quietaretur sine summa gratia, quia nec summe conjungeretur objecto, in quo est perfecta quies, nisi haberet summam gratiam. Ad tertium respondeo, quod si concedatur antecedens; quod tamen videtur dubium, & contra auctoritatem Augustin. 3. *lib. arbitr.* potest negari consequentia. Et cum quæritur causa, quare Deus fecit summam gratiam, & non summam naturam? Respondeo, quod summa natura creata si esset, non haberet influentiam in alias naturas, sicut nec modo superior species in universo necessario influit in inferiorem; summum autem in gratia influit secundum *esse* gratiæ in inferiora: & ideo dicitur major necessitas, ut ponatur aliquod habens gratiam summam, quam aliqua summa natura. Si tamen sicut Deus supplet influentiam naturæ superioris, si qua esset, in inferiorem, quia influit immediate in omnia: ita posset immediate supplere influentiam summi grati, quia ipse influit gratiam in omnes. Posset poni alia ratio, quia ibi in quocumque opere naturæ manifestatur summe potentia, & sapientia divina, quia producit ea de nihilo: & hæc sunt quæ pertinent ad Hierarchiam totius universi, quantum ad *esse* naturæ: sed misericordia, & justitia, quæ pertinent ad Hierarchiam naturarum intellectualium, quantum ad *esse* morale, non summe manifestatur in quocumque opere gratiæ; immo videtur, quod summa misericordia non manifestatur, nisi sine meritis summa gratia, & gloria daretur.

Ad tertiam quæstionem, dico quod animam posse summe frui, potest intelligi dupliciter; vel formaliter, vel effective, hoc est, vel quod summa fruitio informet istam voluntatem, a quocumque

 cau-

causetur: vel quod ipsa voluntas elicit summam fruitionem, & sit causa activa respectu ejus. Primo modo possibile est summam fruitionem creabilem conferre animæ Christi, quia ipsa est receptiva cujuslibet accidentis convenientis sibi, & in summo; quia non determinat sibi certum gradum istius, sicut fuit probatum in prima quæstion. de gratia; & fruitio est quoddam accidens absolutum, possibile creari a primo causante immediatè sine actione voluntatis creatæ. Secundo modo videtur probabile, quod cum illa voluntas non possit tantam vim activam habere, quantam voluntas creata alia potest habere, ut Angelica; non potest ita perfecte elicere fruitionem, sicut alia voluntas potest. Licet enim possit summam gratiam habere, quæ ut causa partialis respectu fruitionis æque causaret fruitionem in ipsa, & Angelo, si haberet eam; tamen alia causa partialis erit inæqualis, ut voluntas: altera autem causa partiali deficiente, deficiet effectus, licet reliqua causa partialis sit æqualis. Modo tamen de facto est maxima elicitive, quia licet non sit voluntas ejus ita perfecte activa, sicut voluntas Angeli; tamen ipsa cum summa gratia, ut alia causa partiali activa, potest in perfectiorem fruitionem, quam voluntas Angeli cum minori gratia, quia excedentia gratiæ excedit in ea efficientiam voluntatis Angeli.

Ad quartam quæstionem, dico quod sine summa gratia posset Deus conferre summam fruitionem creabilem huic animæ, sicut procedit argumentum ad oppositum: quia gratia respectu fruitionis habet tantum quantum est ex parte sui ad summam fruitionem, quantum rationem causæ efficientis secundæ, & ita sine ea potest fieri. Utrum tamen voluntas ista sine gratia, possit tantum agere, quantum cum gratia, dubium est. Supposito enim quod objectum fruibile sit præsens intellectui, & voluntas sine omni habitu præsente tali objecto, possit actum fruendi elicere, ita quod gratia non requiratur, nisi ad aliquam perfectionem fruitionis eliciendæ, sicut aliqua causa partialis dans aliquam perfectionem effectui, non tamen dans voluntati aliquam causalitatem propriam sibi (immo voluntas causalitatem suam, quantum ad potentiam propinquam, sive remotam habet ex se) tunc aut ponitur necessaria connexio causarum secundarum, ut quod aliqua causa principalis non possit causare determinatum effectum, sine causa secunda determinata: sicut quod pater non possit agere ad *esse* filii ut pater, absque hoc, quod mater ageret, ut causa secunda; vel ponitur, quod Deus possit supplere causalitatem cujuscumque causæ secundæ, non supplendo causalitatem alterius causæ: & tunc posset supplere causalitatem matris, & relinquere patri causalitatem sibi competentem, ut vere esset pater filii, licet nulla esset ejus mater. Si primum istorum teneatur, tunc dicendum est, quod ad fruitionem tantam, quanta posset elici a voluntate cum summa gratia, non potest voluntas agere sine summa gratia, licet posset illam recipere sine ea. Si autem secundum teneatur, tunc dicendum est, quod Deus posset supplere actionem summæ gratiæ, ut voluntas sine illa posset secundum causalitatem suam agere ad summam frui-

tio.

tionem, Deo supplente actionem gratiæ, ut causæ secundæ. Tamen de potentia ordinata non posset voluntas Christi frui active, sive elicitive summe, sine summa gratia: quia ordinatum est, ut causa prima, quæ nata est habere aliquam causam secundam, non posset in effectum summum illarum causarum, sine tali actione causæ secundæ, Similiter ordinatum est, ut nulla voluntas summe perficiatur actu secundo summo, etiam ut recipiens nisi habeat summum actum primum: & ita nec possibile est de potentia ordinata, quod summe fruatur, sine summa gratia.

Ad argumenta istarum duarum quæstionum dico, quod prima duo concludunt, quod non potest summe frui elicitive, & hoc prout actio debetur causis secundis, Deo non supplente actionem alicujus causæ secundæ. Argumentum in oppositum concludit, quod potest summe frui formaliter; quod concedo. Tamen illud argumentum deficit in hoc, quod videtur probare, quod fruitio sit a gratia, ut a causa totali, quod est falsum. Unde licet illa naturaliter se habeat ad fruitionem, non tamen voluntas, quæ est alia causa partialis; sed potius libere. Ipsa tamen voluntas in patria semper cooperabitur secundum ultimum potentiæ suæ activæ gratiæ secundum ultimum ejus. Et si objiciatur contra distinctionem positam ad istam tertiam quæst. quia tunc anima Christi ex ista unione posset frui absque gratia, cujus oppositum dictum est *dist. 2. hujus*. Respondeo, & dico, quod Deus posset immediate causare fruitionem in quacumque anima, & illa formaliter frueretur, sine gratia habituali: non tamen posset aliqua anima active se habere ad fruitionem secundum ordinem causarum jam positum, nisi ipsa haberet gratiam, ut causam secundam. Non ergo ex vi unionis posset competere animæ Christi fruitio magis, quam alteri animæ; quia non ex vi unionis competeret sibi elicitive secundum ordinem præfixum causarum secundarum: sed tantum si Deus suppleret actionem gratiæ quæ nata esset esse causa secunda respectu voluntatis in producendo istum effectum, & ita posset supplere in alia voluntate. Posset etiam illam frui formaliter, licet Deus immediate causaret fruitionem in ea; sed hoc non esset ex vi unionis, quia ita immediate posset causare fruitionem in alia: non ergo istud contradicit dictis alibi; neque etiam illa fruitio, si tantum esset in voluntate, ut in subjecto, causata a Deo immediate, esset laudabilis, quia non esset in potestate voluntatis fruentis: quia non est in potestate causæ secundæ uti prima sed e converso: & ideo tam in via, quam in patria, ponitur aliqua forma creata, ut voluntas possit uti illa forma in operando; & sit in potestate ejus, ut sic laudabiliter operetur.

Ad argumenta quartæ quæstionis. Ad primum dico, quod gratia requiritur ad meritum, quia meritum formaliter requirit, ut actus libere, & active eliciatur a voluntate, & ita habeat eum in potestate sua: & ita etiam gratia requiritur ad fruitionem, ut eliciendam active a voluntate, sed ad habendum formaliter a Deo hunc actum, qui dicitur meritum, sive illum, qui dicitur fruitio, non requiritur ne-

necessario gratia: quia gratia non est ratio recipiendi talem formam, sed ipsamet voluntas; sed hoc de potentia dico absoluta. Ad secundum dico, quod concludit de fruitione elicitive habenda non formaliter: quia ad summum effectum causandum secundum ordinem causarum nunc praefixum, requiritur utramque causam partialem esse summe perfectam: non sic ad hoc, ut passum recipiat summam formam, quae sine perfectione priori ipsius passi, vel sine aliqua causa secunda partiali potest in passum immediate causari a Deo.

DISTINCTIO XIV.

Circa istam quartamdecimam Distinctionem, in qua Magister agit de perfectionibus assumptis cum humana natura per comparationem ad perfectionem naturae divinae, quaeruntur quatuor. Primo. Utrum possibile fuerit intellectum animae Christi primo, & immediate perfici visione Verbi perfectissima, possibili creaturae. Secundo. Utrum possibile fuerit intellectum animae Christi videre omnia in Verbo, quae Verbum videt. Tertio, Utrum anima Christi noverit omnia in genere proprio. Quarto, Utrum anima Christi noverit omnia perfectissima in genere proprio.

QUÆSTIO PRIMA.

Utrum possibile fuerit intellectum animae Christi primo, & immediate perfici visione Verbi perfectissima, possibilis creaturae?

Circa primum arguitur, quod non. August. 83: quaest. q. 32. *Eandem rem non posse alium, alio plus intelligere, non est dubitandum.* Ratio sua ibi ad hoc est, quia quisquis aliquam rem aliter, quam illa res est, intelligit, fallitur, & omnis qui fallitur, illud, in quo fallitur, non intelligit: quisquis ergo rem aliter; quam est, intelligit, non eam intelligit: non ergo potest quidquam intelligi, nisi quomodo est: & ex hoc sequitur conclusio illa proposita: ergo non potest intellectus animae Christi perfectius videre Verbum, quam quecunque alia anima. Praeterea, si perfectissime posset videre Verbum: ergo posset videre Verbum sub ratione infiniti: quia omni visibili non sub ratione infiniti potest aliquid perfectius videri: consequens est falsum, quia objectum specificat actum, & ita si visio creata esset objecti secundum eandem rationem infiniti, & secundum eandem rationem objecti est ipsius visio increata; ergo istae duae visiones essent ejusdem speciei. Similiter tunc intellectus animae Christi comprehenderet Verbum, quia videret ipsum secundum totam rationem visibilitatis ejus, quod est inconveniens.

Praeterea, omnis visio requirit lumen proportionale, prius naturaliter ipsa visione: ergo sicut visio naturalis requirit lumen naturale aliud a se, & prius ipsa, ita visio supernaturalis requirit lumen super-

pernaturale aliud ab ipsa, & prius ea, & ita non potest visio supernaturalis esse prima perfectio illius, qui videt.

Præterea, actus perfectus naturalis elicitur ab habitu; quia non est ita perfectus præcedens habitum sicut sequens, secundum Philosoph. 2. *Ethic.* ergo, & actus perfectissimus supernaturalis præsupponit habitum supernaturalem. Consequentia probatur a simili, & ita non potest actus supernaturalis perfectissimus esse prima perfectio intellectus: Contra hoc est Magister in litera. Item summa fruitio præsupponit summam visionem: sed ista anima Christi potuit frui summa fruitione possibili creaturæ, *ex dist. præcedenti*: ergo, &c. Et quod immediate, probatur, quia quælibet potentia passiva est immediate perfectibilis illo actu, respectu cujus immediate est in potentia: igitur intellectus, sive potentia intellectiva, est immediate perfectibilis ipso *intelligere*, & ita non necessario mediante alio.

QUÆSTIO SECUNDA.

Utrum possibile fuerit, intellectum animæ Christi videre omnia in Verbo, quæ Verbum videt?

QUod non, quia tunc posset videre infinite: consequens est falsum, quia infinita non contingit pertransire 2. *Metaphysic.* (*a*) Præterea, illuminationes bonorum Angelorum fiunt ordinate, sicut patet per Dionys. *de Angel. Hierarch.* sicut ergo superior Angelus prius illuminatur, quam inferior, ita prius illuminatur, quam ista anima, quæ est infima, & potest istam illuminare, sicut superior Beatus inferiorem: ergo ista potest aliquid de novo videre in Verbo, sicut & Angelus illuminans: quia illuminatus non prius videt in Verbo quam illuminans. Confirmatur ratio, quia ista anima, quantum ad illuminationem, aliquem ordinem tenet inter spiritus illuminatos: non autem illuminat Angelos, quia non habet virtutem activam respectu illorum, cum sit inferioris naturæ: ergo illuminatur ab eis: ergo propositum. Contra Magister *in litera*, *c.* 2. omnia videt, quæ Verbum videt.

In prima quæstione sunt duo articuli. Primus est, an possit perfici visione perfectissima Verbi: Secundus, an primo, & immediate absque alia forma prius perficiente. Quantum ad primum articulum, dico quod sic, propter eandem rationem, propter quam *dist. præced. quæst.* 1. dixi voluntatem ejus posse habere summam charitatem: & ita verisimile est esse de facto. Quod confirmatur per illud Isidor. lib. 1. de Summo bono cap. 3. *Trinitas sibi soli nota est, & homini assumpto*: quod non potest intelligi, nisi de notitia in termino, vel simpliciter, vel possibili creaturæ. Quantum ad secundum articulum, potest dici, quod inquantum intellectus habet rationem receptivi respectu visionis, non est aliqua forma necessario prius recepta ad hoc, ut

a *Tex.* 15.

ut visio recipiatur in intellectu, quia per illam formam non aliter esset objectum præsens, quam posset esse sine ea: objecto autem eodem modo præsente intellectui, potest intellectus eodem modo recipere visionem objecti. Prima propositio probatur, quia illa forma posita non est obiectum præsens, nisi absolute voluntarie se repræsentet; quia illa alia forma non potest esse necessaria ratio, qua objectum sit præsens ut visum(a): *Quia si vult, videtur; si non vult, non videtur.* Illa etiam non posita, potest objectum voluntarie se repræsentare intellectui, & hoc actu causando visionem in intellectu: ergo, &c. Preterea, si aliqua forma esset necessatio in intellectu prior ipsa visione, dicatur. A. aut ergo. A. se haberet ad visionem in ratione causæ efficientis: aut in ratione causæ materialis, ut proprium receptivum: sicut superficies in substantia se habet ad colorem, quia est propria ratio susceptiva coloris. Si autem A. primo modo se haberet: ergo sine A. posset visio inesse intellectui: quidquid enim potest Deus per causam efficientem mediam, potest etiam immediate, & hoc in quocunque, quod est receptivum illius. Secundo modo, non potest poni A. necessarium in proposito: tum, quia tunc intellectus, ut est aliquid animæ, esset beatus in A, quia receptivum multarum formarum immediate quietatur, quando habet perfectissimam formam, cujus est capax: hic est hujusmodi, quia intellectus ex se non potest alias recipere, nisi per istam: & ita intellectus, ut est aliquid animæ, quietaretur naturaliter priusquam sibi inesset visio Verbi, quod est impossibile. Secundo, quia absolutum; quod est ratio recipiendi aliquam formam, si per se est, per se potest recipere, sicut superficies per se existens potest per se recipere colorem. Ergo ipsum A. si est absolutum, & aliud a visione, & ratio recipiendi visionem; si per se esset, per se posset recipere visionem: & ita A. per se existens posset beatificari visione, & per consequens etiam modo immediate beatificaretur: & etiam sequitur, quod intellectus non beatificaretur modo nisi per accidens; sicut substantia quantum ad potentiam passivam ejus quietaretur per accidens, per colorem possibilem inesse superficiei. Quod si dicatur, totum, scilicet intellectum informatum A. per se beatificari visione. Contra, unius actus per se, est una potentia per se, & unum per se receptivum: ergo istius visionis, quæ est unus actus per se, non est totum per accidens per se potentia. Alterum ergo præcise est propria ratio, & immediata recipiendi, & ita sequitur propositum, ut duæ primæ rationes concludunt. Itaque potest dici, quod intellectus animæ Christi potest passive recipere visionem Verbi primo, & immediate, & hoc ita, quod non perficiatur prius aliquo lumine tanquam forma absoluta alia a visione; tum quia ipsa visio est lumen perfectum; tum quia in intellectione naturali, lumen præcedens visionem requiritur propter imperfectionem objecti, quod vel non est de se actu intelligibile; sed per intellectum agentem, qui est lumen, fit actu intelligibile, quod est poten-

---

a *Aug. de videndo Deum, & Ambr. super Luc.*

tentia intelligibile; vel si actu est intelligibile, non est per se sufficiens ad movendum intellectum ad actum secundum. Neutrum istorum est in proposito, quia essentia divina est lux summa ex se, & de se intelligibilis, & de se perfectissime motiva intellectus: ergo nullum lumen requiritur cooperativum sibi. Quanto enim objectum magis habet de se rationem, & perfectionem luminis, quod posset cooperari sibi, tanto minus coexigit ipsum: ergo objectum omnino perfecte habens in se lumen natum cooperari objecto, omnino non coexigit lumen. Similiter ad recipiendum ipsam visionem, non requiritur habitus aliquis prior ipsa visione: quia habitus non disponit potentiam ad recipiendum actum, immo actus est natus prius recipi, quam habitus; tamen habitus acquisitus in nobis habet hanc perfectionem, quia est immanens in anima, transeunte actu: ut sic intellectus, qui non potest habere perfectam notitiam plurium objectorum simul, quia non in actu, habeat saltem notitiam eorum permanentem, sicut potest, & ita in habitu: sed si aliquis actus esset ex natura sua ita permanens in actu, sicut ponitur habitus respectu illius, non oporteret ponere habitum: quia actus talis haberet perfectionem actus primi, & secundi; sed visio beata ex natura sua est forma ita permanens in intellectu, sicut habitus, qui ponitur prior: uterque enim permanet semper ex præsentia perpetua objecti beatifici; & neuter posset aliter permanere. Et si objiciatur contra istud, quia tunc posset intellectus ex puris naturalibus videre Verbum, quia sine lumine gloriæ, & sine habitu præcedente visionem. Respondeo; & dico quod (a) conlusio videtur aliquo modo sequi, ponendo lumen, vel habitum præcedentem visionem, ita quod sit necessaria, vel sufficiens ratio respectu visionis. Si enim cæcus miraculose illuminatur; tamen illuminatus, naturaliter videt, quia habet formam creatam, qua naturaliter potest uti ad operationem illam. Ita si detur intellectui supernaturaliter aliquis habitus; quo dato tanquam per formam sufficientem, intellectus potest videre Deum, & cum ipse habitus sit aliquid creatum, & naturaliter perficiens intellectum; sequeretur, quod per aliquam formam creatam, possibile esset naturaliter videre Deum, sed non sequitur negando talem dispositionem, vel lumen præcedens (sive dicatur lumen, sive habitus, non curo) quia in quocumque instanti prior naturaliter ipsa visione, nulla est causa naturaliter prior ipsa visione: usque enim ad illud instans naturæ, quo intellectus videt non habet intellectus, unde posset in istam visionem, sed tantum præcedit naturaliter ipse intellectus in se, & objectum, quod potest elicere ipsam visionem: quia non est motivum naturaliter proportionatum huic passo, nec natum naturaliter movere ipsum. Tunc ad formam argumenti dico, quod non sequitur, nisi quod intellectus animæ Christi posset naturaliter in visionem, sed non sequitur, quod visio posset sibi inesse ex naturalibus suis, vel quod possit sibi inesse ex aliqua causa naturali: quia non potest sibi inesse, nisi a Verbo immediate causan-

te

a *Item q. 1. pro.*

te istam visionem: quia quando causat illam; immediate, & supernaturaliter causat.

Si autem quæratur utrum sine tali habitu, vel lumine, quod dicatur A, possit intellectus creatus, non tantum passive se habere ad talem visionem, sed etiam active ad eliciendum tantam visionem; & hoc æque perfectam, sicut cum A? Hic supponendo unum, quod intellectus possit se habere active respectu visionis Verbi, sicut & active se habet respectu intellectionis naturalis, inquantum scilicet eadem potentia beatificatur, quæ est principium intellectionis naturalis, & ita inquantum habens eandem rationem operandi circa utrumque objectum; tunc potest dici sicut *ad 4. quæst. distinctionis præcedentis* dictum est: quod si est necessaria connexio causarum, &c. Sed quantum ad receptionem, de qua est quæstio modo proposita, non videtur simpliciter necessarium concedere A. prius perficere intellectum, quam visionem: sed si intellectus potest recipere duas perfectiones ordinatas, scilicet A. ut actum primum, & visionem, ut actum secundum, congruum est, ut illis perfectionibus ordinate perficiatur; sed utraque posset absolute inesse sine alia.

Ad primum argumentum dico, quod dictum Augustin. potest exponi per illud 2. Physic. *Abstrahentium non est mendacium*, abstrahens enim non intelligit rem aliter, quam est, licet intelligat rem aliter esse, quam est; ita quod alietas in abstractione determinat suam intellectionem, sive dicit modum intelligendi; non autem determinat objectum, nec dicit modum objecti (*a*). Ita in proposito, prima propositio Augustin. *qui intelligit rem aliter, quam est fallitur*, non est vera, prout ly *aliter* determinat non objectum, sed ipsum *esse* implicitum: quia tunc esset sensus, quod qui intelligit rem aliter esse, quam est, quod facit abstrahens, fallitur, sed prout ly *aliter*, determinat objectum, sic est vera, & sequitur conclusio.

Abstrahens enim non intelligit rem aliter esse, quam est, licet intelligat aliter rem, quam est, ita quod alietas in abstractione determinat suam intellectionem, sive dicit modum intelligendi, non autem determinat objectum, nec dicit modum objecti: ita in proposito, prima propositio Augustini; qui intelligit rem aliter, quam est fallitur: non est vera, nisi ut ly aliter, *determinat objectum, scilicet ipsum esse implicitum, & sensus: qui intelligit rem aliter, quam est, fallitur, & sequitur conclusio.*

Quod idem objectum secundum omnino eandem rationem unus non intelligit plus, quam alius, ita quod ly *plus*, determinet objectum: & hoc sufficit ad propositum suum. Ex hoc enim sequitur, quod intelligentiæ non procedunt in infinitum; sed quod sit aliqua intelligentia suprema: quia si objectum ex parte sui infinitum non potest aliter, & aliter intelligi; & ipsi intelligibili secundum intelligibilitatem suam potest aliqua intelligentia adæquari, pari ratione primo intelligibili potest aliqua intelligentia adæquari: igitur est aliqua intelligentia suprema. Ad

a *August. dictum per dictum philos. exponitur.* b *Addit.*

Ad secundum (*a*), licet aliqui negent objectum sub ratione infiniti videri ab aliquo intellectu creato, & hoc absolute: licet concedant infinitatem videri non formaliter, sed tantum concomitanter; ego tamen concedo, sicut tactum fuit, 1. *disp. primi* (*b*), quod nihil nisi sub ratione infiniti formaliter potest quietare intellectum; ita quod si non inquantum infinitum formaliter apprehenderetur, sed infinitas tantum concomitaretur, non plus quietaret potentiam apprehensivam, quam aliud intelligibile (accidit enim sibi infinitas, ut comparatur ad potentiam illam) sicut non plus quietaret visum triangulus ut albus, quam ut niger, si triangulus solum inquantum triangulus compararetur ad potentiam illam, & non apprehendatur per se illud concomitans. Similiter essentia non quietat, nisi ut est essentia visa existens in tribus suppositis: hoc autem non convenit sibi, nisi ratione infinitatis: ergo, &c. Et tunc ad illas duas probationes in contrarium. Ad primam dico, quod etsi objectum distinctum specie concludat distinctionem actus specie, non quidem formaliter, quia objectum non est forma alicujus actus, sed causaliter, quia causa essentialiter prior necessario requisita, inquantum distincta, concludit distinctionem in causato: non tamen unitas objecti specifica concludit unitatem actus specifice: quia idem objectum est objectum omnis intellectus beati, & etiam omnis voluntatis beatæ: nec tamen volitio est ejusdem speciei cum intellectione. Possunt enim isti actus formaliter distingui, licet non habeant objecta formaliter distincta: & possunt etiam distingui causaliter aliunde, quam ab objectis, quia ab ipsis potentiis tanquam a causis suis essentialibus, & ita dato, quod ab objecto indistincto secundum speciem, haberent indistinctionem: tamen ab alia causa partiali distinguerentur specie. Nec Philosophus 2. *de Anima*, dicit, quod actus (*c*) habent unitatem ab unitate objecti, sed distinctionem: & hoc nisi esset aliquod objectum ita adæquatum actui, quod non excederet, nec posset excedi, sicut est respectu actus sui, forte; sic non est in proposito. Exemplum hujus est in motu, & termino, quia distinctio termini motus, concludit distinctionem in motu, prout est forma fluens, si illa forma sit ejusdem rationis cum forma terminante motum: sed non oportet unitatem termini motus concludere unitatem motus: quia *ubi* omnino idem, potest acquiri diversis motibus secundum speciem, ut motu circulari, & motu recto qui sunt incomparabiles secundum Philos. 7. *Physic.* (*d*) Ad secundam probationem, dico quod Augustin. *de Civ. lib.* 12. *c.* 18 dicit, quod *quidquid scientia comprehenditur, scientis cognitione finitur*: quod non est intelligendum, quod absolute finiatur, quia tunc Deus non comprehenderet se: sed finitur cognoscenti, quia respectu ejus ita se habet; ac si esset finitum. Videtur enim solus ille intellectus comprehendere aliquod intelligibile, cujus tanta est perfectio in intellectualitate, quanta est perfectio, vel intelligibilitas intelligibilis; & ideo ibi

a *Aegid. & Henr. quodl.* 2. *q.* 1. b *Qu.* 1. *& ult.* c *Tex.* 33. 37. *&* 42. d *T.* 21. *& inde.*

ibi est commensuratio, & adæquatio: & propter hoc neutrum est respectu alterius excedens & ita utrumque quasi finitum est alteri, quia simpliciter adæquatum. Sicut propter æqualitatem personarum divinarum posset dici una persona finita alteri, quia non excedens eam; & tamen simpliciter non est finita. Quia ergo nullus intellectus creatus potest habere tantam intellectualitatem, neque in actu primo, neque in actu secundo, quanta est intelligibilitas Dei, ut objecti; immo in infinitum excedit; ideo nullus talis intellectus creatus, etsi videat quodcumque visibile ex parte Dei, potest ipsum comprehendere, quia non est commensuratio hinc inde. Ad tertium, dico quod lumen requiritur, sed non aliud lumen ab ipso objecto, quando objectum supplet sufficienter vicem luminis: quod enim in intellectione naturali lumen sit aliud ab objecto, hoc est ex imperfectione objecti. Unde in talibus similibus ex pluralitate in imperfectis, non tenet similitudo ad concludendum in perfectis; quia quæ sunt dispersa in inferioribus, quandoque sunt unita in superioribus, & maxime in supremo.

Ad quartum potest responderi per idem, quia similitudo non tenet de actu naturali, & supernaturali. Potest tamen aliter dici, videlicet, quod actus perfectissimus cognitionis, potest elici a potentia sine habitu præcedente. Potest enim intellectus perfectissime cognoscere quidditates, & terminos ante omnem actum intellectus complexum, & eos componere ad inuicem, & ex rationibus eorum concludere veritatem complexionis principij: quia secundum Philosophum *primo Posteriorum*(a), Principia cognoscimus inquantum terminos cognoscimus: ergo perfectissime assentitur principio ex terminis ejus; ante omnem habitum genitum; licet talem assensum sequatur habitus ille: & habitus est aliquo modo necessarius ad perfectionem naturæ nostræ, quia in nobis non posset manere notitia principij aliquo modo, cessante illo actu, nisi maneret ille habitus principij: & ita post intellectionem principij esset aliquis adeo in potentia essentiali ad intellectionem, sicut prius. Similiter potest dici de scientia conclusionis, quæ est ex principijs intellectis, & conclusione illata ex eis per syllogismum perfectum, qui ex se est euidens, per illam diffinitionem syllogismi perfecti 1 *Priorum*(b), quia scilicet nullius eget, ut appareat necessitas ejus, hoc est, vt sit evidenter necessarius ex notitia principiorum, & euidentia illationis, necessario assentitur conclusioni, ita quod primum circa ipsam conclusionem est ipsum *scire*: & ex hoc sequitur scientia, quæ est habitus conclusionis: & ita non præsupponitur actui perfecto, sed sequitur.

Ad secundam quæstionem dicitur, quod non potuit videre omnia, quæ videt Verbum(c): quia quanto causa perfectius videtur, tanto plures effectus possunt videri in ea, & e converso sicut patet de principio & conclusione: quia quanto principium perfectius videtur, tanto plures

a *Tex.6.* b Text.1. c *D.*Th.1.*p.q.*18. *ar.*8. & 3.*p.* q.. [illegible] 3. & 2.

res conclusiones videntur in eo: ergo potens videre omnes effectus in causa prima, potest comprehendere ipsam: nullus intellectus creatus potest secundum: ergo nec primum. Distinguitur ergo de scientia Dei, quia quædam est simplicis notitiæ, quæ est respectu possibilium, & actualium, & quædam est scientia visionis, quæ est tantum respectu habentium existentiam in aliqua parte temporis. Omnia cognita scientia visionis ponitur anima Christi cognoscere in Verbo: non autem omnia cognita scientia simplicis notitiæ.

Contra rationem hujus positionis arguitur sic. Si ipsi A, conveniant B, & C, ordinate, ita quod B, sit tota ratio respectu C, si intelligens, B, non comprehendit A, multo magis intelligens C, non comprehendit A. Exemplum de subjecto, diffinitione, & passione: si intelligens diffinitionem, non comprehendit subjectum, neque intelligens passionem comprehendit illud; vel pro medio accipiatur passio prior, & pro tertio passio remotior, quæ inest per rationem passionis prioris: patet ibi propositio. Sed respectu Dei, esse infinitum intensive, & esse in quo infinita possibilia quomodocunque relucent, se habent ordinate; ita quod quia est infinitus intensive, ideo infinita possibilia relucent in eo, & ita in infinita possibilia potest; sed non e converso: sed cognoscens ipsum sub ratione infinitatis intensivæ, non propter hoc comprehendit ipsum ex dictis *in quæst. præcedenti*; ergo multo magis cognoscens infinita possibilia, quæ relucent in eo, sive ejus infinitos effectus, non comprehendit eum. Præterea, cognoscens unum effectum in Verbo, non comprehendit illum, nec Verbum ut est causa illius: ergo quotcumque effectus cognoscat, nullum eorum comprehendet, nec Verbum ut est causa alicujus eorum: igitur multo magis nec simpliciter comprehendet causam, si omnes effectus ejus cognoscat. Præterea, illud exemplum de conclusione, & principio accipit falsum: causa enim inquantum causa nullam perfectionem accipit a causato, quia naturaliter est prior eo: ergo cognitio principii, ut est causa cognitionis conclusionis, nullo modo perficitur per cognitionem conclusionis. Confirmatur ratio: accipiatur aliquod principium ut notum in aliquo gradu, & quæro, utrum per ipsum potest aliqua conclusio cognosci; ita quod maneat cognitio principii in intellectu præcise non aucta, aut non. Si sic, habetur propositum; quia cognoscens conclusionem ex principio, non perfectius cognoscit principium: & sicut de una conclusione, ita de quibuscunque inclusis in ipso principio. Si non: ergo istud principium, ut in hoc gradu cognitum, non est principium, quia respectu nullius conclusionis; quod est falsum; item tunc esset circulus inter illa. Istud etiam confirmatur per Philosophum *primo Posteriorum*, ubi vult quod oportet maxime cognoscere de subjecto *quid est*: & ratio est, quia in ratione, & quidditate subjecti virtualiter includitur tota ratio scientiæ, nec per ipsam demonstrationem acquiritur aliquo modo de subjecto *quid est*: immo totaliter præsupponitur: sed tantum per demonstrationem acquiritur cognitio passionum inhærentium sibi, & ita erit de con-

conclusione respectu principii, quod cognitio principii totaliter præsupponitur demonstrationi, & in nullo perfectior acquiritur per demonstrationem. Ad argumentum ergo potest dici, quod in ipso est fallacia consequentis. Licet enim perfectius cognoscens causam, possit plura cognoscere, quando est causa perfectius repræsentans causata; non tamen e converso: quia potest stare cognitio principii in se non aucta, conclusionibus pluribus ex ipso elicitis, & ita de causa, & effectibus pluribus cognitis. Contra distinctionem illam, qua solvitur quæstio de duplici scientia visionis, & simplicis notitiæ, arguo, quia intellectus animæ Christi posset cognoscere in Verbo aliquod possibile futurum, nunquam fiendum: ergo non præcise ponitur ei terminus in cognitione eorum, quæ Deus novit scientia visionis. Assumptum probatur, quia etiam verisimile est alias animas visuras in Verbo, ipsum posse creare aliquid, quod non creat, etiam distincte, & ita multo magis hæc anima poterit videre aliquod possibile in Verbo. Præterea, possibile est, ut videat in Verbo aliquod possibile, & qua ratione unum, & aliud: ergo ad vitandum infinitatem, oportet alium terminum præfigere, quam includendo actualia, & excludendo possibilia.

Aliter respondetur ad quæstionem distinguendo (a), quod intellectus animæ Christi potuit in Verbo videre omnia habitualiter, non autem actualiter. Secundum membrum probatur, quia virtus infinita non potest in plura, quam in infinita objecta: si ergo virtus finita posset in infinita, virtus finita æquaretur virtuti infinitæ, quod est inconveniens: ergo, &c.

Præterea, virtus finita distinctius videt duo, quam tria, & tria, quam quatuor, (b) & sic ascendendo minus distincte videt mille, quam centum: ergo in infinitum plura, in infinitum indistinctius videt, quam pauciora: sed in infinitum indistinctius aliquo gradu finito videre, est non videre: ergo, &c.

Præterea, infinitas extensiva præsupponit infinitatem intensivam secundum Averr. *de Substantia orbis*, & 12. *Metaphysic.* sed anima Christi non potuit habere infinitatem intensivam, cum sit creatura, & quoddam finitum: Ergo nec extensivam ad infinita objecta.

Contra istud, & primo contra primam partem positionis de habitu, si intelligatur, quod unus habitus sit ratio intelligendi infinita objecta: hoc videtur impossibile, & hoc sub suis propriis rationibus: quia tunc sequeretur talem habitum esse intensive infinitum, sicut probatum est *l. 2. d. 3.* de illo habitu, quem aliqui ponunt in Angelis repræsentativum, quantum est de se, infinitorum objectorum.

Quia si dicas super istum habitum tantum fundari infinitos respectus ad infinita objecta, & hoc posset fieri sine infinitate fundamenti. Contra hoc arguitur, quia tunc secundum hoc, secundum membrum contradiceret primo: per hoc enim ponitur fundare infinitos respectus,

a *Opinio Henric. quodl. 5. qu. 14. quære D. Bon. & Varr. hic.*
b *C...*

ctus, ut non sequatur aliqua infinitas fundamenti in se; ergo à simili non est inconveniens, quod aliquis actus sit infinitorum actualiter per infinitos respectus ad infinita, & tamen quod actus non sit in se infinitus. Illud etiam de respectibus non concludit, quia aliqui respectus possunt fundari super idem, & aliqui non. Si enim essent infinitæ albedines, super istam naturam albedinis fundarentur infinitæ similitudines, quia unitas ipsa naturæ, quæ est proxima ratio fundandi similitudinem, quantum est de se, posset esse in infinitis: sed relationes alicujus posterioris essentialiter non possunt esse infinitæ ad aliquod prius essentialiter, maxime quando illa prioritas est perfectionis, puta efficientiæ, vel finalitatis: quia quanto aliquid simul potest esse talis causa plurium, tanto est perfectius, & ita si potest esse simul infinitorum, potest simul esse infinitum: tales autem sunt respectus habitus ad objectum ut primo cognitum; quia objectum est ratio, quare habitus habet primo *esse*.

Præterea, quod secundum membrum contradicat primo, probo, quia omnis habitus unus in uno intellectu potest habere actum adæquatum, vel actus adæquatos illi habitui, vel intellectui, in quo est: quia omnis causa totalis finita potest intelligi habere effectum adæquatum, vel effectus adæquatos: iste effectus unus adæquatus, si ponatur, erit unus omnium objectorum, vel effectus plures, si ponantur; quia habitus ponitur esse omnium in actu primo, & ita actus secundus erit etiam omnium, vel ergo iste habitus est infinitus, quod est propositum ex una parte; vel actu unus, qui esset infinitorum, vel plures, qui essent respectu infinitorum objectorum, non esset infinitus, vel infiniti; quod est propositum ex alia parte: non enim ex totali causa finita potest procedere effectus adæquatus infinitus, vel effectus adæquati infiniti.

Tertio modo potest dici, quod anima Christi actualiter videt omnia in Verbo, quæ videt Verbum. Quod declaratur, quia quicunque intellectus est receptivus notitiæ cujuscunque objecti: quia est totius entis, & per consequens ad quodcunque intelligibile habet desiderium naturale, & si quodcunque cognosceret, in hoc perficeretur naturaliter. Et sicut dico de notitia illa, ita de visione in Verbo, quia illa est perfectissima notitia possibilis haberi de objecto. Quilibet ergo intellectus est receptivus cujuslibet visionis in Verbo, & hoc loquendo divisim: Ergo & conjunctim quilibet intellectus est receptivus simul visionum in Verbo respectu omnium objectorum. Probatio consequentiæ, cuicunque potest quodlibet inesse, si ei possunt simul duo inesse, quia non opponuntur; & infinita talia simul possunt eidem inesse, quia nulla est ratio impossibilitatis, vel incompossibilitatis. Quodcumque enim illorum potest per se inesse, & quodcumque cum quocumque potest simul inesse, quia non opponuntur: & quotcumque simul possunt inesse, quia ex pluralitate inhærentium non sequitur nova impossibilitas. Et sic sequitur propositum: sicut enim visio in Verbo respectu cujusque objecti potest inesse animæ Christi, ita & visiones duorum objectorum simul, quia non repu-

repugnant; aliter non posset se videre beatam, & aliquid aliud in Verbo: & ita cum semper videat se beatam in Verbo, nunquam posset aliquid aliud videre in Verbo, nec quæcunque multitudo ponit novam impossibilitatem, patet: nec novam oppositionem, quia si esset oppositio, illa esset alicujus ad aliquod. Nec ista infinitas est incompossibilis intellectui creato: Probo, quia receptivum secundum propriam rationem receptivi, non est in se perfectius, si sit in actu secundum suas potentias, quam si sit in potentia respectu actus; quod apparet, quia ipsi actus sunt extra rationem receptivi, & patet in exemplo de materia, & forma: ergo intellectus non concluditur esse perfectior, si est in actu secundum omnes suas potentias passivas, quam quando est in potentia ad illos actus: sed intellectus est simul in potentia ad infinitas visiones; patet enim quod est in potentia ad quemcunque actum ex natura sua,& simul in potentia ad omnes: ergo si esset in actu secundum omnes istos actus, non sequeretur tunc major infinitas,quam modo.Quod si dicas,quod non est capax omnium simul, falsum est,quia simul est in potentia ad omnes: ergo simul potest habere omnes in actu, cum non sit oppositio illorum actuum,nec requiratur in receptivo aliquid sibi repugnans. Præterea, sicut dicetur in sequenti quæstione, si anima Christi novit omnia singularia in proprio genere, hoc est per species proprias, & ita infinitas, quia singularia possunt esse infinita; non plus autem repugnet intellectui infinitas visionum, quam specierum intelligibilium: quia etsi visiones sint aliquo modo perfectiores speciebus, non tamen requirunt aliam rationem receptivi. Confirmatur ista positio, & quod etiam hoc sit de facto, per illud Augustin. 15. de Trinitate c. 15. *fortassis non erunt ibi cogitationes volubiles*, quod licet sit dubium de Beatis, videtur tamen probabile de ista anima tanquam beatissima, quod in ea non erunt tales cogitationes: ergo quæcunque novit habitualiter, potest noscere actualiter. Hoc confirmatur per Damascen. *lib. 2. cap.* 30. dicentem, quod ista anima habuit præscientiam futurorum. Hæc autem scientia non videtur habitualis quia futura contingentia non sunt nata cognosci, sive in se, sive in Verbo, nisi intuitive. Præterea, actus secundus est perfectior actu primo, & ita esset perfectior si cognosceret se omnia videre, quam si habitualiter cognosceret: ergo oportet ostendere impossibilitatem hujus ad hoc, quod perfectio ista desit isti animæ: si ergo rationes adductæ ad hoc probandum sunt solubiles, videtur quod oppositum tanquam probabilius sit tenendum. Præterea, actus gloriæ non videtur interruptus, & ideo non quandoque circa unum, & quandoque circa aliud: ergo simul omnia, & ita actualiter.

Potest dici quod conclusio ista posset poni duobus modis. Uno modo, quod anima Christi haberet unam visionem respectu Verbi, ut primi objecti, & omnium objectorum relucentium in Verbo, ut secundariorum objectorum, ad quæ objecta secundaria haberet respectus distinctos: nec sequeretur infinitas actus fundantis respectus hujusmodi, qui non essent nisi in potentia; & isto modo nulla ponitur infi-

infinitas in actu, quia objectum non habet *esse* in actu. Alio modo posset poni quod respectu cujuscumque objecti est propria visio: ita quod essent simul infinitæ visiones receptæ in actu a Verbo causante: (*a*) & juxta istam viam secundam oportet ponere aliqua infinita, quod videtur contradicere multis auctoritatibus Philosophorum, & Sanctorum. Si primus modus ponitur, non propter hoc sequitur visionem illam esse formaliter infinitam, sicut est visio divina: ipsa enim non esset comprehensivà primi objecti, neque objectorum secundariorum, nec necessario ex perfectione sua esset objectorum secundariorum: sed posset esse idem actus, dato quod esset tantum primi objecti: sed visio divina ex perfectione sua est necessario sui, & aliorum. Sed dato, quod posset recipere unam visionem respectu infinitorum, vel infinitas visiones; dubium est, an respectu illius unius, vel illarum plurium, si sint, possit habere iste intellectus creatus rationem elicitivi. Videtur, quod sic, quia intellectus elicit intellectionem, ut est prior naturaliter intellectione: sed per hoc, quod aliqua intellectio est elicita, nihil perfectionis aufertur sibi pertinentis ad ipsum, ut est prior naturaliter intellectione: igitur nec per unam intellectionem elicitam aufertur sibi potentia eliciendi aliam. Confirmatur, quia quamcunque istarum infinitarum posset elicere, si tunc aliam non eliceret: sed tunc licet aliam eliciat, æque perfectus manet in se, inquantum est alterius elicitivus: ergo potest aliam elicere. Oppositum videtur, quia quæcunque virtus activa finita potest habere aliquem effectum adæquatum intensive, & extensive plures, ita quod plures illis non potest simul causare: igitur nullus intellectus creatus potest elicere visiones infinitas. Et tunc ad primam rationem de prioritate principii elicitivi ad effectum, esset dicendum, quod aliquid prius potest habere aliqua posteriora, ultra quæ non potest simul; & ita licet nihil sibi tollatur in se, ut est prius per, hoc quod causat unum posterius, non tamen potest simul quodcunque causare.

Sed si ista via tertia non placet, neque quod infinita videat elicitive, neque simul recipiendo visiones, scilicet infinitas infinitorum, vel unam visionem infinitorum, potest dici, quod videt omnia habitualiter, non tamen actualiter, exponendo distinctionem hoc modo: quod per aliquem actum videt Verbum, & per illum actum omnia relucentia in Verbo sunt sibi præsentia actu primo, & per hoc habitualiter sibi nota: quia generaliter loquendo, illud dicitur habitualiter notum, cujus est actus primus sufficienter ostensivus. Non est ergo aliquis unus habitus in anima illa, qui unica sua ratione ostendat infinita: sed actus quo videtur Verbum primo, est actus primus præsens, quo sibi relucent omnia, quæ lucent in Verbo; & hoc, quia Verbum est sibi manifestativum, ut speculum voluntarium repræsentans omnia. Secundum, scilicet quod non actualiter, declaratur, quia experimur, quod attentio circa plura objecta est minus perfecta: & ideo videtur, quod impossibile sit potentiam finitam per-

a *Vide 2. Metaph. 1. Poster. & 3. Physic. &c.*

fecta attentione videre infinita simul. Præterea, si actualiter videret infinita, perfectio illius animæ in infinitum excederet perfectionem alterius animæ; quod videtur inconveniens, & per hoc adduci potest illud Avicen. 6. *Naturalium p.4. cap.* 2. quod in sapientia creatoris, non est occultatio, nisi secundum receptacula. Quia licet Verbum ut voluntarie ostendens omnia, sit præsens voluntarie illi animæ, ipsa tamen non potest simul omnia recipere, sed quodlibet sigillatim, & ita videre potest quodcumque de numero infinitorum, ad quod se convertit. Et si objiciatur, quod ita potest quilibet Beatus videre quodlibet in Verbo non simul. Dico, quod Verbum cuilibet alii Beato est speculum repræsentans determinata, ultra quæ non potest velle ordinate videre alia: sed huic est speculum repræsentans omnia, & ideo ipsa potest ordinate velle videre omnia quorcumque infinitorum, ad quæ est in potentia propinqua ad videndum, sicut si essent sibi præsentia per proprium habitum, vel per aliquem actum primum cognitivum, qui posset dici habitus.

Ad argumenta principalia. Ad primum patet, quomodo posset nosse infinita. Ad secundum, etsi illæ illuminationes sint ordinatæ, non tamen secundum ordinem naturarum, sed gratiarum: & ideo primo huic animæ, & ab hac illuminantur Angeli. Ad confirmationem hujus rationis dico. Quod anima quantum ad illam actionem qua creatura dicitur illuminare creaturam, potest illuminare Angelum, sicut e converso: quia in patria animæ Beatorum habebunt eundem modum loquendi, quem Angeli; & ideo si alicui animæ reveletur prius, aliqua veritas in Verbo, quam Angelo poterit illuminare Angelum de illa veritate, sicut Angelus posset illuminare animam, si prius esset revelata Angelo. Ad illud de causa, & effectibus, & proportione causæ ad effectus, & principii ad conclusiones, patet ex improbatione illius opinionis.

Ad illa pro secunda opinione, quæ probat, quod non possit videre infinita. Ad primum, cum dicitur, quod virtus infinita non plus posset, quam videre infinita; licet sit verum extensive: non tamen est verum intensive. Posset enim perfectius videre illa, quam aliqua virtus finita, quia actus ejus esset intensior secundum perfectionem, & virtutem majorem potentiæ. Ad aliud cum dicitur, quod in infinitum indistinctius videret infinita; potest dici, quod videre indistinctius respectu plurium, non necessario est ex parte intellectus, ut receptivus, sed solum ut elicitivus. Posset enim recipere visiones æque distinctas plurium, sicut paucorum. Et ita, si ratio valeret, concluderet solum, quod intellectus non possit esse ellicitivus respectu infinitarum visionum. Sed potest dici, quod nec hoc concludit, quia etsi de facto intellectus noster indistinctius intelligat plura, quam pauca, hoc tamen non necessario convenit sibi de ratione sua, qua intellectus est prior actu elicito, sed ex aliquo concomitante, quod non est necesse ponere in intellectu Christi. Ad tertium, infinitas extensiva ad aliqua, ut ad formas recipiendas, non concludit infinitam entitatem receptivi; sicut patet de materia, si esset receptiva infinitarum formarum: im-

immo magis concludit imperfectionem. Sed infinitas extensiva ad aliqua, ut ad effectus simul causabiles concludit infinitatem intensivam, eo quod talis pluralitas concludit majorem perfectionem in eo, quod ad plura se extendit; non ita de receptivo. Si tamen intellectus ponitur elicitivus infinitorum. Dico, quod nec illa infinitas extensiva concludit infinitatem intensivam intellectus, sed objecti: quia objectum est causa principalis activa respectu illarum visionum, & non intellectus.

QUÆSTIO TERTIA.

Utrum anima Christi noverit omnia in genere proprio?

Et arguitur quod non. Luc. 2. *Iesus proficiebat ætate, & sapientia coram Deo, & hominibus*: Quod si exponatur, quod profecit secundum apparentiam; contra hoc est Ambros. 4. *de Spiritu sancto*, & ponitur in litera, ubi ipse concludit fuisse in Christo aliquem alium sensum, quam divinum: quia secundum aliquem sensum profecit, non autem secundum divinum; sed hæc probatio nihil valeret, si deberet intelligi solum de profectu secundum apparentiam: quia etiam secundum intellectum divinum posset plus ostendere de sapientia. Præterea, ad Heb. 5. *Didicit ex his, quæ passus est, obedientiam*. Præterea, fuit viator: igitur habuit cognitionem competentem viatori: illa autem, secundum quod determinat Philosophus *primo Metaphysic.& secundo Posteriorum in fine*, est ex multis actibus, & experientiis: ergo, &c. Præterea, fuit rationalis: igitur potuit in actum competentem rationali, ut rationale: talis est discurrere a notis ad ignota: & ita per notitiam talium notorum discurrendo potuit discere aliquid novum. Contra, nullam ignorantiam habuit secundum Magistrum: quia non expediebat nobis Christum assumere defectum illum. Præterea, Angeli noverunt omnia in genere proprio: ergo multo magis anima ista, quæ (ut superius dictum est) fuit perfecta summa perfectione supernaturali, & pari ratione summa perfectione naturali.

Hic distinguitur de cognitione (*a*) infusa & acquisita: & quantum ad primam, novit omnia per aliqua infusa, puta per species intelligibiles a Deo infusas, & quoad hoc non potuit proficere; sed quantum ad cognitionem acquisitam potuit proficere. Quod probatur, quia habuit intellectum agentem, & possibilem sicut & nos, quorum operatio propria est abstrahere hujusmodi species intelligibiles, & illas recipere: igitur in hoc poterant illæ potentiæ in Christo proficere: species autem intelligibilis, vel est scientia objecti, vel est principium necessarium sciendi.

Contra conclusionem arguitur ex dictis opinantis, (*b*) quia secundum eum

K 3

a *D.Th.3.p.q.11.12.& q.9 a.4.* b *Quære Var. hic 3.p.qu.35.a.5.*

cum duo accidentia ejusdem speciei non possunt esse simul in eodem; sed cognitio infusa, & acquisita rei in proprio genere, sunt ejusdem speciei. Et si dicatur, quod possunt distingui specie, sicut matutina, & vespertina: contra, illæ cognitiones, si secundum propriam rationem objecti, ut scilicet est præsens in se, & in Verbo, sint duæ cognitiones, vespertina scilicet, & matutina, acquisita, & infusa dicuntur habere idem objectum, & solum differunt penes causas efficientes, sicut homo creatus, & genitus naturaliter; sed talis distinctio causarum non distinguit cognitionem formaliter, secundum August. *ad Deo gratias*, & Ambros. de Incarnat. *Disparitas ortus non facit distinctionem naturæ*, ut patet de Adam, & nobis. Præterea, contra conclusionem in se, etsi duæ cognitiones ejusdem speciei possunt simul esse in eodem non tamen duæ perfectæ ejusdem objecti, & secundum eandem rationem: quia aut utraque illarum cognoscit objectum perfecte quantum est cognoscibile, & tunc altera superfluit: aut non, & tunc neutra est perfecta. Contra rationem, quia tunc Beatus, cum habeat intellectum agentem, & possibilem, poterit tunc acquirere scientiam, & potentia augmentativa, & aliæ potentiæ, quæ erunt in Beatis ejusdem rationis cum nostris, poterunt habere actus suos, & ita Adam beatus modo potest augeri, sicut & Adam in statu innocentiæ potuit augmentari. Ex his instantiis, & consimilibus patet, quod hæc propositio est falsa: *Potentiæ perfectæ in quæcunque possunt in actus suos*: hoc enim solum est verum de imperfecto, quod est in potentia ad terminos actionum illarum potentiarum; sed si ab aliquo agente præveniente illas potentias, inducti sunt termini, ad quos possunt esse actiones istarum potentiarum, non potuerunt agere ad illos terminos, non propter imperfectionem sui, sed propter positionem termini ab alio, nec propter hoc sunt negandæ esse in natura, quia sunt simpliciter perfectiones naturæ, sive illa habeat terminos perfectionis ab illis, sive aliunde.

Si poneretur hic alia opinio, scilicet, quod hæc anima novit omnia in habitu, modo quo ponitur habitus in Angelo, ut sufficiens ratio ad (*a*) cognoscendum omnia habitualiter: ita improbatur hæc opinio de Anima Christi, sicut improbata est de Angelis *in secundo*.

Ad quæstionem potest dici, quod duplex est cognitio, scilicet abstractiva, & intuitiva, quæ probata fuit in secundo libro, & utraque cognitione potest cognosci tam natura, ut præcedit singularitatem, quam singulare, ut hoc. De cognitione abstractiva, quæ scilicet est objecti, sive singularis, sive universalis potest dici, quod illa anima novit omnia universalia, sive quidditates habitualiter per species infusas: quia cum illa notitia sit perfectionis in intellectu creato, eo quod sit passivus respectu cujuscunque objecti intelligibilis (quia non habet in se perfectionem omnium intelligibilium, & carere perfectione sibi possibili respectu alicujus objecti, sit imperfectionis in intellectu), videtur probabile attribuere huic intellectui perfectionem res-

a *Henr. quodl. 5, q. 14. Dist. 3. q. 8. & seq.*

respectu omnis intelligibilis, qualis attribuitur Angelis, cum nec illa repugnet intellectui creato, nec sit imperfectio in eo, nec etiam incompossibilis cognitioni in Verbo, quæ ponitur competere huic animæ, quia secundum Augustinum 4. *super Genes.* simul stant cognitio in Verbo, & cognitio in proprio genere. Sed hoc modo, scilicet abstractive & habitualiter, vel non novit omnia singularia sub propriis rationibus, puta si non habet species infusas, nisi quidditatum: quia illæ non sunt rationes cognoscendi singularia sub propriis rationibus: sicut enim universale non dicit totam entitatem singularium, sic nec cognoscibilitatem; & ita quod est propria ratio cognoscendi universale, non est propria ratio cognoscendi proprie, & distincte singulare. Vel si ponitur cognoscere habitualiter, & abstractive singularia, quantum sunt cognoscibilia ab intellectu creato; concedendum est cujuslibet singularis propriam esse speciem in intellectu illo, & ita plures species ejusdem speciei, & etiam infinitas species infinitorum singularium possibilium. Quia si alicui non videtur attribuenda huic animæ confusa cognitio singularium possibilium, nec distincta infinitorum, sive per species infinitas, sive finitas; Potest dici, quod hæc anima novit habitualiter, & abstractive aliqua singularia per proprias species infusas, & aliqua non novit habitualiter; potest tamen noscere illa habitualiter, si illa fiant in existentia reali eo modo quo dictum fuit *secundo libro*, quod Angelus potest acquirere notitiam aliquorum objectorum per actionem illorum in intellectu suo. Nec tamen oportet ponere animam illam noscere actualiter quidditates, nec singularia: quia notitia actualis in genere proprio est secundum virtutem naturalem ipsius intellectus in se: non autem potest intellectus finitus ad quæcunque objecta simul distincte percipienda converti virtute naturali. Loquendo tamen de cognitione intuitiva, quæ est de natura, vel de singulari, ut concernit actualem existentiam: Dico, quod illa est, vel perfecta, qualis est de objecto ut præsentialiter existens: vel imperfecta, qualis est opinio de futuro, vel memoria de præterito. Primo modo non novit omnia in genere proprio, & habitualiter in Verbo: quia objectum illo modo non est cognoscibile, nisi ut præsens in se, vel in aliquo, in quo habeat *esse* perfectius, quam in se: sed cognoscere isto modo non est cognoscere in genere proprio: non enim esset nata sic cognosci sessio Petri, nisi esset præsens in se: & ideo cum multa objecta non fuerint, nec esse potuerint præsentia illi intellectui secundum existentiam actualem illorum, non potuit habere notitiam intuitivam. Et si dicatur, quod potuit hanc habere per species infusas; hoc falsum est; tum, quia species infusa repræsentat objectum, ut abstrahit ab actuali existentia: quia eodem modo repræsentat, sive objectum existat, sive non existat; & per consequens non est ratio cognoscendi existens, ut existens: tum, quia veritates cognoscibiles cognitione intuitiva de existentibus, ut existentia sunt, scilicet veritates contingentes, non possunt cognosci per species quascunque innatas: quia ex cognitione terminorum non potest cognosci veritas comple-

rorum contingentium de illis terminis: quia illarum complexionum veritas non includitur in terminis, sicut in speciebus, & terminis earum includitur veritas necessaria complexionalis scientalis. Oportet igitur propter veritates contingentes, quæ sunt de existentibus, ut existentia sunt, cognoscendas, habere aliqua objecta in se præsentia, ut possint in se intuitive cognosci, & videri: & hoc non potest fieri in proprio genere, nisi ipsis rebus in se secundum suam existentiam præsentibus, & ita illa cognitio intuitiva in genere proprio actualis, vel habitualis, non potest dari illi animæ de omnibus: & quoad hoc necesse est dicere, quod profecit, sicut & alia anima: quia alia, & alia objecta, alio & alio modo cognovit. Similiter quantum ad intuitivam imperfectam; quæ relinquitur ex ista perfecta: quia de talibus pluribus perfecte intuitive cognitis derelictæ sunt plures memoriæ, quibus cognoscuntur illa objecta quantum ad conditiones existentiæ, non ut præsentia, sed ut præterita. Ad hoc dico, quod etiam sic non nobis omnia in genere proprio. Et si objicitur, quod ex re præsente, non relinquitur nisi species intelligibilis in intellectu, & in parte sensitiva species imaginabilis, ut in virtute phantastica. Hoc falsum est, quia de re præsente non tantum relinquitur species sensibilis in phantasia, sed aliqua in potentia memorativa, & illæ potentiæ cognoscunt objectum sub alia, & alia ratione. Nam una cognoscit objectum secundum se absolute, apprehendendo quidditatem ejus: alia apprehendit objectum, ut in præterito apprehensum: ita quod apprehensio præterita est immediatum objectum, & objectum immediatum illius apprehensionis præteritæ est objectum mediatum recordationis. Ita etiam præsente aliquo sensibili sensui, potest virtute illius causari in intellectu duplex cognitio: una abstractiva, qua intellectus agens abstrahit speciem quidditatis, ut quidditas est, a specie in phantasmate, quæ repræsentat objectum absolute, non ut existit hic, & nunc, vel tunc: & alia potest esse in intellectu cognitio intuitiva, quæ cooperatur intellectui, & ab hac potest derelinqui habitualis cognitio intuitiva importata in memoria intellectiva, quæ sit non quidditatis absolute, sicut fuit alia, sed cogniti ut existens, quando in præterito apprehendebatur, ut præteriit. Hoc modo Christus per experientiam didicisse dicitur multa, hoc est per cognitiones intuitivas, idest, illorum cognitorum quantum ad existentiam, & per memorias derelictas ab eis.

Ad argumenta patet ad primum per hoc, quod textus Evangeli non est exponendus, ut tantum profecit secundum apparentiam, quia secundum August. 83. *q. quæst. 9. contra Apollinaristas*, Evangelistæ narrant historias, & ideo verba eorum vera sunt ut exprimuntur: non sic de aliis sermonibus tropicis Scripturæ sacræ. Et hoc etiam declarat auctoritas Ambros. & Apostoli ad Hebr. quia vere in eo aliquis sensus profecit, non quod aliquorum cognitionem abstractivam habitualem acquisivit, sed intuitivam, tam actualem, quam habitualem. Ad illud *primo Metaph. & secundo Posteriorum*, dico, quod illa cognitio, quantum ad aliquid, est necessitatis in nobis, & aliquo

mo-

modo non; quoad cognitionem intuitivam semper est necessitatis, & quoad hoc competebat Christo, quia fuit nobiscum viator. Quantum autem ad cognitionem abstractivam non semper est necessarius ille processus: quia hæc potest haberi per species, non tantum abstractas, sed infusas, quibus habuit eam Christus; & ideo quoad hoc non fuit modus ille necessarius in Christo sicut in nobis. Ad quartum, dico quod discursus non semper facit acquirere cognitionem de conclusione, ad quam discurritur, sed vel sic, vel illa cognitione, facit præhabita uti, & ita dico in proposito, quod Christus potuit discurrere ad conclusiones, quarum prius habuit cognitionem abstractivam, vel potuit addiscere conclusionem scientificam, licet præhabeat omnem notitiam quidditativam terminorum, quæ dicitur scientia secundum Arist. 8. *Physic.* & 2. *de Anima*, (a licet proprie non sit habitus conclusionis. Et si objiciatur contra primum membrum, scilicet de cognitione abstractiva singularium secundum proprias rationes singularium, sive omnium secundum illam viam, sive aliquorum secundum tertiam, quomodo poterat competere Christo & non nobis cum simus ejusdem speciei cum eo. Respondeo, ista negatio (b) non est in nobis, quia repugnet intellectui nostro; cognoscemus enim singularia sub propriis rationibus in patria eodem intellectu, quem modo habemus: sed pro statu isto intellectus noster nihil cognoscit, nisi quod potest gignere phantasma, quia non immutatur immediate nisi a phantasmate, vel a phantasiabili, entitas autem singularis non est propria ratio gignendi phantasma, sed tantum entitas naturæ præcedens illam entitatem singularem. Ipsa autem entitas singularis non est nata movere immediate aliquam potentiam cognitivam, nisi intellectum; & quod nostrum nunc non moveat, est propter connexionem ejus ad phantasiam: in patria vero non est talis connexio, ideo ibi hoc, ut hoc intelligetur,

QUÆSTIO IV.

Utrum anima Christi noverit omnia perfectissime in genere proprio?

Respondeo, quod potest intelligi de cognitione actuali, vel habituali.

De habituali dico quod perfectissime novit, quia sicut positum est *dist.* 13. istam animam posse habere summam gratiam possibilem creaturæ; ita probabile est, quod habeat species intelligibiles perfectissimas, per quas intelligit perfectissime res cognitione abstractiva habitualiter.

Si autem quæratur de actuali, tunc distinguendum est de abstractiva, & intuitiva: quantum ad abstractivam non potest perfectissime noscere ex ea parte, qua intellectus est causa partialis respectu intels

a *Tex.* 60. b *Arist.* 3. *de anima*, *Tex.* 20. & *inde*.

tellectionis: quia intellectus suus non est perfectissimus intellectus creatus, & quanto ista causa partialis est imperfectior, tanto intellectio est imperfectior. Illa enim elicitur secundum virtutem intellectus, & objecti praesentis sine miraculo speciali: si tamen species infusa alicujus objecti in anima Christi ponitur tanto perfectior specie infusa cuicunque intellectui, quanto intellectualitas animae Christi deficit ab intellectualitate alterius intellectus; tunc totum istud, scilicet intellectus animae Christi cum illa specie infusa, potest aequari toti illi scilicet intellectui alterius cum sua specie: & si totalis causa aequatur totali, licet utraque partialis sit divisim inaequalis utrique partiali, potest sequi effectus aequalis. De intuitiva autem, cum ibi objectum non ut in specie agat, sed ut in se praesens, & ut in se praesens est idem, & eodem modo cum quocunque operetur, sequitur quod intellectus, cujus intellectualitas est imperfectior, habebit illum actum imperfectiorem: sed de intuitiva in Verbo potest dici intellectus ille perfectissime videre, sicut & videt Verbum.

DISTINCTIO XV.

Circa istam decimam quintam Distinctionem, in qua Magister agit de defectibus assumptis cum natura humana, quaero unum.

QUAESTIO UNICA.

Utrum in anima Christi secundum portionem superiorem fuerit verus dolor?

Quod non (*a*). Contraria non possunt esse in eodem; gaudium & tristitia sunt hujusmodi: ergo. Major probatur, tum quia contradictio est maxima oppositio, & ideo includitur in omnibus oppositionibus, & per consequens sequitur ad omnes, ita quod ad quaecunque opposita sequuntur contradictoria: tum, quia hoc vult Philosophus 4. *Metaph.* ubi dicit, quod si contradictoria ponantur simul in eodem, sequitur contradictoria verificari. Et si dicatur ad majorem contraria esse simul in eodem motu, vel in mobili, quia terminus *a quo*, non simul totaliter expellitur: nec terminus *ad quem*, totaliter acquiritur, immo quod movetur dum movetur partim est in termino *a quo*, & partim in termino, *ad quem*, *ex 6. Physic. & 9. Metaph.* Contra hoc, quia non sunt simul in summo, & in *esse* perfecto, quia sic sunt incompossibilia, & etiam quia quando simul sunt quomodocunque unum diminuit aliud: hic autem gaudium non diminuebatur, quia non fuit decens, ut fruitio illius animae

---

a *In ista q. per totum reperitur magna varietas in originalibus forte ex mixtion. scripti Angelici cum reportatis Tex. c. 9. & 27. Vide Vuar. hic tenentem contraria etiam in summo posse esse.* Tex. c. 7. & 87.

mæ diminueretur per actum meritorium sic acceptum Trinitati, ut satisfaceret pro genere humano.

Si dicatur ad minorem, quod gaudium (a), & tristitia non sunt contraria in proposito, quia non sunt de eodem. Contra, illud circa quod fiunt contraria est subjectum idem: sed non oportet, quod habeant causam eandem; ita enim sunt contraria, & incompossibilia album, & nigrum, si fiant a contrariis causis, scilicet calido, & frigido, sicut si possent fieri ab eadem causa; sed objectum se habet ad illas passiones ut causa effectiva: ergo. Præterea secundo, impassibilitas corporis est in corpore a Deo glorificante, & tamen non patitur secum passionem corporis ab alia causa inferiori: ergo impassibilitas, & passio a diversis causis sunt incompossibilia: igitur pari ratione in proposito. Præterea tertio, impeccabilitas animæ ex hoc principaliter convenit, quod conjungitur fini ultimo immediate: & tamen cum hoc non stat, quod ipsa sit peccabilis circa quodcumque aliud objectum, ubi tamen est tanta distinctio, quanta in proposito, quia objectorum, circa quæ fierent opposita illa. Præterea, 7. *Ethicor*. delectatio vehemens expellit tristitiam non tantum oppositam, sed etiam contingentem: igitur dato, quod non fuit contrarietas, adhuc tamen gaudium excellens de uno excludit omnem dolorem. Confirmatur, quia secundum Avic. 6. *Naturalium part*. 4. *cap*. 5. potentiæ naturales intensæ mutuo se impediunt ex actibus suis intensis; quod patet in raptu Pauli, in quo nescivit utrum in corpore, vel extra corpus viderit arcana illa, de quibus loquitur *secunda ad Corinth*. 12. Igitur multo magis videtur, quod potentia eadem ex vehementi operatione, & passione circa unum objectum, impediat seipsam circa aliud objectum in operatione, & passione. Confirmatur etiam per dictam septimam propositionem de causis, *omnis virtus unita major est*, & per consequens dispersa minor. Præterea, gaudium sequitur dilatatio cordis, & tristitiam constrictio: igitur non possunt esse simul: non enim simul potest cor dilatari, & constringi. Præterea, Hil. in litera videtur expresse removere tristitiam veram, & dolorem a Christo. Contra, Isai. 53. *Vere dolores nostros ipse portavit*. Præterea, Thren. 1. dicitur in persona Christi. *Videte si est dolor, sicut dolor meus*; sed omni dolore non attingente portionem superiorem animæ, potest esse major dolor, sicut & omni gaudio in portione alia potest esse majus scilicet illud, quod est in portione suprema, sicut patet in Beatis. Præterea, Christus meruit in sua passione: meritum principaliter consistit in superiori portione. Præterea, satisfecit pro peccato Adæ: Adam autem peccavit secundum portionem superiorem: igitur secundum illam satisfecit Christus: satisfactio enim debet esse secundum illud, secundum quod peccatur. Præterea, (b) mors Christi fuit violenta: ergo involuntaria, & tristis. Antecedens probatur, quia tunc non fuit naturaliter mor-

---

a *Vide Henr. quodl.* 8. *quæst.* 4. & *quodl.* 12. *q.* 11.

b *Sap.* 11. *Met.* 1. *n.* 6.

mortuus, nec absolute mors est naturalis, sed pœna naturæ lapsæ. Præterea; Damascen. lib. 3. cap 23. *Est timor naturalis nolente anima dividi a corpore, propter eum a principio a conditore impositam ipsi naturalem compassionem, & familiaritatem*: propter quod enim timetur malum imminens, propter idem est tristitia de malo præsente: igitur propter naturalem legem impositam a conditore, tristabatur anima illa de passione, & per consequens quantum ad portionem superiorem, quia ad illam pertinet respicere legem a conditore impositam, quæ judicatur secundum regulas æternas. Præterea, idem ibidem; *Nequaquam deitas passiones assumit circa patiens corpus, neque turbationem, & tristitiam demostrat circa animam turbatam, & tristatam: neque mœstus est, & orat circa intelligentiam mœstam, & orantem*. Per intelligentiam autem significat saltem aliquid excedens sensualitatem. Preterea, super illud Psal. 87. *Repleta est malis anima mea*, dicit August. *Non vitiis, sed pœnis*: igitur qualibet portio.

Hic distinguitur de superiori portione, ut est natura(*a*), & sic doluit, quia fundatur in anima dolente; vel ut ratio, & sic non doluit, quia non per comparationem ad objectum quod respicit.

Contra illam distinctionem arguitur, nullum prædicatum dicitur inesse alicui ratione inhærentiæ alicujus, quod accidit sibi; sicut non dicitur homo secundum musicam ædificare, licet musico accidat ædificare, sive ædificatorem esse: igitur nec secundum portionem superiorem dicetur anima dolere, si tantum alicui accidenti accidentaliter conjuncto portioni superiori, insit dolor: talis est ratio respectu ejus, ut natura, & respectus fundati ad animam ut fundamentum illius doloris. Confirmatur ratio, quia sic posset dici anima intelligere secundum voluntatem, ut natura, non ut voluntas, quia ipsa anima, vel natura, quæ est voluntas, vel in qua est voluntas intelligit.

Præterea, animæ, ut distinguitur a potentia, vel potentiis, non convenit dolere, sicut nec respicere objectum, de quo dolet: sed ipsa est tantum una secundum se in portione inferiori, & superiori, ut non respicit aliquod objectum, & ut est tantum actus primus; igitur ut est una in illis duabus portionibus, non potest esse ratio, propter quam altera earum doleat: igitur propter animam, quæ est eadem portioni inferiori dolenti, non dicetur dolere portio superior, quæ non est ei eadem.

Præterea, si animæ ut natura, convenit dolere, hoc maxime convenit sibi propter separationem ejus a corpore; quia sibi, ut natura, convenit perficere corpus, & naturaliter inclinari ad corpus; sed consequens est falsum, quia in separatione ejus a carne fuit facta impassibilis: igitur tunc non tristabatur.

Ad solutionem hujus quæstionis, præmittenda est auctoritas August. 14. *de Civit. cap.* 15. ubi dicit sic, *Dolor carnis tantummodo offensio est animæ ex carne, & quædam ab ejus passione dissensio*, sicut

a Henr. quodl. 8. q. 9.

sicut animi dolor, qui tristitia nuncupatur, est ejus dissensio ab his rebus, quæ nobis nolentibus accidunt. Ex hoc patet distinctio inter dolorem proprie dictum, qui scilicet inest animæ ex carne, & primo secundum partem sensitivam, & tristitiam proprie dictam, quæ inest animæ secundum se, & primo secundum partem intellectivam.

Ad hujus ergo quæstionis solutionem, primo videndum est, quid sit dolor, & quid tristitia, accipiendo vocabula hic proprie. Secundo quomodo verus dolor fuit in anima Christi, & secundum quam potentiam, & de quo objecto. Tertio, de tristitia, & ibi primo, si ipsa infuit secundum portionem superiorem, & secundo an infuit secundum portionem inferiorem, & de quibus objectis.

De primo dicitur, (*a*) quod prima radix doloris est immutatio offensiva, vel corruptiva dispositionis convenientis naturæ, sicut e contra prima radix delectationis est immutatio salvativa dispositionis convenientis naturæ. Secunda, & proxima radix est apprehensio hujus immutationis. Nec sufficit secunda radix sine prima, alioquin Beatus post resurrectionem posset dolere, quia si esset in igne, perfectissime apprehenderet summum calidum, non tamen læderetur ab eo. Et ita si sola apprehensio sine immutatione prima sufficeret, posset Beatus dolere existens in igne afflictivo.

Sed de apprehensione distinguitur, (*b*) quod aliud est apprehensio, aliud perceptio: quia apprehensio sensitiva habet pro objecto ipsum sensibile, puta apprehensio visus colorem, auditus sonum: sed perceptio annexa apprehensioni habet pro objecto nocivum tristans, vel proficuum lætificans sensum: & hæc intentio convenientis, vel disconvenientis, habet vim rei ad movendum ad passiones, quales res ipsa posset facere, sicut patet per Philosophum lib. de motu animalium, *quod, phantasma movet aliquando, ut res, ad calefactionem quidem, & frigefactionem*, & modica immutatio cordis facit magnam immutationem corporis; sicut magnam immutationem in navi facit modica immutatio in gubernaculo navis: igitur illæ intentiones virtutem objecti habentes, possunt movere ad passiones animales, ut dolorem, & gaudium, quæ concomitantur immutationem cordis ad passiones naturales corporis secundum calidum, & frigidum. Sic ergo dicitur quod apprehensio est tantum causa *sine qua non*, ut radix secunda respectu doloris; sed perceptio est causa propter quam fit: ipsum autem objectum præcedit, ut causa per se, & propter istam rationem motivi, quam habet intentio convenientis, & nocivi ad passionem animalem (sicut & objectum, quod illa intentio circumstat) habet rationem motivi ad istam passionem naturalem corporis, quam concomitatur illa passio animalis.

Contra ista, primo videtur, quod illa prima radix sit nulla, quia secundum eum, sicut in dolore est immutatio corruptiva dispositionis convenientis naturæ, ita in delectatione est immutatio inductiva, vel sal-

a *Henr. quodl.* 11. *q.* 8. & 9. & *quodl.* 12. *q.* 9.
b *Vide* 14. *de animal, hic. Vide Aug.* 11. *Trin. c.* 2.

salvativa ejusdem; sed ista immutatio nulla videtur esse, quia quæro, ad quem terminum est? non ad primam sensationem, quia præcedit eam sicut prima radix secundam: nec multo magis ad sensationem sequentem passionem, quia ista sequitur utramque radicem: igitur ipsa est ad utramque dispositionem, ut ad proximum terminum, quæ naturaliter præcedit omnem actum tam sensus, quam etiam potentiæ delectantis, vel tristantis; sed nihil tale videtur necessarium ad delectationem, quia nihil præcedit ambo ista, nisi forte species objecti, sed si species præfuisset in virtute phantastica conservante species, nihil minus posset esse conservatio necessaria: & omnis radix necessaria ad delectationem deberet tunc conservari. Si etiam sensatio sola fieret, non minus posset esse aliqua delectatio, quia non minus esset operatio perfecta, quam concomitatur delectatio secundum Philos. 10. *Ethicor.* (*a*)

Præterea, quod secunda radix sufficiat sine prima, probatur, quia licet organum sit corpus naturale, & ideo passibile passione naturali; tamen inquantum organum est mixtum, ita quod est in media proportione sensibilium, hoc modo natum est immutari immutatione intentionali ab objecto, inquantum sensibile: & hoc modo aliquod objectum est sibi conveniens, & aliquod disconveniens; & per consequens etiam aliquod delectans, & aliquod affligens: igitur licet circumscribatur omnis actio prior ista actione intentionali ab objecto, si ipsa sit alicujus objecti disconvenientis in organum, ut est organum sensus, vel in sensu, sequitur dolor. Et hoc videtur manifeste in quibusdam sensibus, quia licet a sensibilibus eorum inducatur dispositio salvans naturam individui, tamen ipsa affligunt intentionaliter si sint disconvenientia sensui, vel organo sensus: sicut de amara potione, de qua dolet gustus, licet sit salubris infirmo. (*b*) Solus enim sensus tactus datus est animali a natura, ut per ipsum percipiat corruptiva naturæ, & ea fugiat, & ibi concomitatur conveniens, vel disconveniens naturæ, & sensui, ut sensus; & sic concomitantur ibi duæ immutationes, quarum tamen una est alterius rationis ab altera: & posset illa quæ est sensibilis in sensum, esse sine alia, & e converso, & ita disconvenientia in uno, esset sine disconvenientia in altero, & ita dolor sine illa prima radice.

Quod objicitur de Beatis, (*c*) tangetur in quarto, quomodo corpora Beatorum non patientur in igne.

Contra illud de differentia perceptionis, & apprehensionis: quia videtur quod unius potentiæ non sit nisi unus perfectus actus simul: igitur sensus circa objectum suum non sunt ponendi simul duo actus, licet idem ut perfectus posset dici perceptio, & ut imperfectus, posset dici apprehensio. Unde apprehensio dicitur, quando scilicet propter distractionem sentientis intus occupati intentionaliter propter operationem, vel circa actionem aliarum potentiarum, operatio sensus

est

a *Cap. 3. Ratio contra Henr. 2. de anima tex. 118.*
b *2. de anima t. 28. & 3. t. com. 63. & 64.*
c *d. 49. q. 13. & d. 44.*

est imperfecta, & quando potentia superior concurrit copulans potentiam inferiorem cum objecto, facit attentionem, & per consequens actus est intensior, qui dicitur intentionalis perceptio. Si etiam ista deberent distingui, magis videtur perceptio remota a dolore, quam apprehensio; quia magis videtur delectabilis operatio, quam exprimit perceptio; quam passio, quam videtur exprimere apprehensio.

Quod etiam videtur dicere de objectis perceptionis sensitivæ, quod sunt intentiones, non videtur verum: quia nullus sensus potest illas relationes percipere, sed tantum aliqua absoluta quæ sunt principia movendi: relationes autem non sunt principia movendi sensum aliquem ad actum quemcunque. Similiter, si ista ponantur esse objecta alterius actus ab apprehensione, videtur, quod oportet ponere duos sensus visus, & duos sensus auditus, & sic de aliis, quorum alter percipiat colorem, vel sonum, & alter percipiat intentiones illas circumstantes, quia secundum ipsa objecta distinguuntur potentiæ. Quod adducunt de motu animalium, non est ad hoc, quod illæ intentiones convenientis, & nocivi causent ipsas passiones corporales cordis, quas concomitantur animales, nec ipsas passiones animales: sed magis est ad hoc, quod illa objecta sensibilia, quæ relucent in phantasmatibus (de quibus ibi loquitur) sive ipsa phantasmata virtute objectorum, causent tales passiones: & ideo illa litera facit ad hoc, quod non oporteret ponere alias rationes objectivas causantes dolorem, quam quæ sunt in phantasia.

Aliter potest dici quod sicut generaliter activa, & passiva sunt quædam naturæ absolutæ, puta calidum, & aliquod absolutum, puta calefactibile, & super ista absoluta fundantur quædam relationes, secundum quod hæc passiva inclinantur ad hæc activa, ut ab eis recipiant formam, ad quam sunt in potentia passiva, & quando ipsa sic proportionata approximantur, ibi est alia relatio approximationis mutuæ, ad quam sequitur passivum recipere formam ab activo: hujus tamen actionis in activo, non fuit ratio, relatio aliqua præcedens, puta relatio activi, sive approximationis (sed istæ relationes erant causæ *sine quibus non*) sed ratio fuit ipsa natura absoluta activi. Sic in proposito potest dici, quod hoc absolutum, ut visus inclinatur ad aliquid, ut ad extrinsecum perfectivum, puta ad album perfectum, sive pulchrum; & e converso ad contrarium visibile, ut corruptivum, vel non inclinatur, sed declinatur; & tunc relatio terminantis relationem inclinati ad inclinans, dicitur convenientia, & alia vocatur disconvenientia; quæ, ut accipitur in omnibus sensibilibus, non est relatio æquiparantiæ, sed disquiparantiæ; prout conveniens, dicitur illud, ad quod sensus inclinatur, ut ad aliquod perfectivum extrinsecum: & disconveniens a quo declinat, ut a corruptivo, & offensivo extrinseco. Nec est alia ratio, quare visus inclinatur sic ad album, nisi quia talis visus est talis natura, & album talis; sicut nec est aliqua ratio quare materia inclinatur ad formam, ut ad perfectionem extrinsecam, nisi quia materia est talis

et ti-

entitas absoluta, & forma talis. Hunc autem respectum fundatum in absolutis istis sequitur approximatio, quæ tunc est maxima, quando album in se præsens, & ut præsens videtur a visu, vel percipitur. Ex hac autem approximatione sequitur, quod illud, quod inclinatur, recipiat a perfectivo illo, ad quod inclinatur, aliquam perfectionem, quæ perfectio dicitur delectatio: quæ quia non est in potestate passivi in præsentia agentis, dicitur esse passio, licet sit vere qualitas, & non de genere passionis, (*a*) ut est Prædicamentum, ut alias dictum fuit; sicut propter similem rationem dicitur ipsa intellectio actio, licet sit vere qualitas, & sicut intellectio habet aliquid aliud præter illam rationem; scilicet quod respicit objectum, ut actio; ita & illud respicit causam effectivam, a qua est, sicut passio; ita quod ex istis duobus dicitur, quod hoc est actio, (*b*) & illud passio. Ratio igitur causandi delectationem istam non est convenientia, quæ fuit relatio in objecto: nec etiam præsentia per perceptionem, quæ est alia relatio quasi approximatio agentis ad passum; sed sola forma absoluta, super quam fundabatur relatio objecti, est ratio causandi istud absolutum, quod est delectatio in illo absoluto, quod inclinabatur ad hoc absolutum, ut ad perfectivum extrinsecum. Ita etiam per oppositum de dolore, quia absolutum, quod inclinatur ad absolutum conveniens, declinat ab absoluto corruptivo, quod dicitur disconveniens, ut rejectur ad potentiam, & si secundo sequitur approximatio; tunc tertio sequitur ex hoc impressio hujus passionis, quæ est dolor, quæ est contra inclinationem ipsius recipientis, ut forma intrinseca, sicut activum est contra ejus inclinationem, ut extrinsecum. Quod ergo communiter dicitur, quod conveniens delectat, & disconveniens tristat: hoc non debet intelligi causaliter, quasi convenientia, & disconvenientia sint rationes causandi delectationem, & dolorem in potentia; sed abstrahimus quasdam rationes generales ab ipsis absolutis distinctis, quibus convenit iste actus ille, qui est *delectare* (*c*), & ab illis quibus convenit effectus ille, qui est causare dolorem: & illas rationes, conveniens vel disconveniens vocamus; sicut cum dicimus, omne activum approximatum passo agit in illud, activum & passivum non sunt rationes agendi, nec patiendi, loquendo de istis relationibus, sed ut per illas circumloquimur absoluta.

Si quæritur, cui imprimitur illa forma, quæ est delectatio, vel illa, quæ est dolor, & cujus sit talis inclinatio in anima, an scilicet sensitivæ, vel appetitivæ?

Respondeo, possumus distinguere potentiam, qua anima potest hoc apprehendere, & qua inclinatur in hoc, ut in perfectivum extrinsecum, quæ inclinatio nata est terminari, apprehensione sola præcedente: & ita sicut sensui per se attribuimus apprehendere, ita videtur, quod sic inclinari, ita scilicet, quod terminatio talis inclinationis

a *1. d. 1. q. 3. & 3. d. 1. & 4. d. 49. q. 7. & 13. q. quodl.*
b *De causis delectationis, & doloris, vide 1. d. 1. q. 1. & 3. & lib. 4. d 49.* c *9. Met. Tex. 10.*

nationis sequens apprehensionem conveniat appetitui sensitivo. Nam propter nihil aliud ponimus appetitum sensitivum, quam propter talem inclinationem, & ejus terminationem, sive delectationem consequentem apprehensionem: & ita cum ejusdem potentiæ sit forma terminans, cujus erat inclinari, delectatio erit in appetitu qui inclinabatur. Hoc confirmatur per Damascen. *l.* 2. *c.* 22. animalium passionum terminus, idest, diffinitio, est iste, *Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni, & mali. Sensibilis*, ponitur pro perceptibili, quia sensibilis non perceptibilis non dicitur proprie passio animalis; *in imaginatione boni, & mali*, ponitur ut causa: quia illud absolutum, quod est bonum, vel malum, quod dicitur conveniens, vel disconveniens, est causa hujus passionis: imaginatio, id est sensatio in communi, est quasi approximatio agentis ad passum.

Præterea, virtutes morales ponuntur in appetitu, & non in parte cognitiva, ut distinguitur contra appetitum, & ponuntur potissime propter delectationes, & tristitias vitandas: igitur hujusmodi passiones sunt in eadem parte, & non in cognitiva. Quod igitur dicit Avic. 8. *Metaph.* quod delectatio est conjunctio cujuslibet virtutis cum convenienti, accipit ibi *virtutem*, ut includit cognitivam, & appetitivam suam propriam: quia qualibet virtus cognitiva habet suam propriam appetitivam, nec potest perfecte conjungi cum convenienti, nisi secundum utramque conjungatur: & propter propinquitatem accipiuntur tanquam una potentia; sunt enim inseparabilius conjuncta, quam operatio, & delectatio, quas Philosoph. 10. *Ethic.* (a) dicit non posse ab invicem separari, & ideo videntur eadem. Unde tales prædicationes sunt causales, ut sic sensus, (b) delectatio est conjunctio cujuslibet virtutis cum suo convenienti, quia causatur ex objecto convenienti sensui.

Ulterius de tristitia (b) quantum ad aliquid, est similiter dicendum, & quantum ad aliquid non. Nam appetitui sensitivo est aliquod absolutum ex natura sua conveniens, ut perfectivum extrinsecum: & aliquod disconveniens, ut corruptivum extrinsecum, & quantum ad hoc similiter in voluntate. Sed quantum ad aliud, pro eo, quod ille appetitus naturaliter se habeat ad objectum (unde secundum Damascen. ubi supra, ducitur, & non ducit) non sic objectum comparatum ad voluntatem, quæ libera est, licet aliquid ex natura sua sit conveniens voluntati, puta ultimus finis, tamen sic ultimate conveniens sibi per actum voluntatis acceptantis, & complacentis sibi in illo; & tali convenientia posita, puta per *velle* objecti, & disconvenientia per *nolle*, & ita relationibus convenientis, & disconvenientis concomitantibus relationes voliti, & noliti, sequitur approximatio hujus objecti, scilicet apprehensio circa volitum, vel nolitum; & ex hoc ultimo videtur sequi in voluntate passio ab ipso objecto sic præsente, scilicet gaudium, vel tristitia.

a *Cap. ult.* b *Cap.* 3. c *Vide* 1. *d.* 1. *q.* 3.

Quod autem tristitia proprie sumpta sit passio voluntatis, videtur, quia non est aliqua ejus operatio: quia non *velle*, patet; nec est *non velle*, vel *nolle*: probo, quia Deus, & Beati possunt summe nolle, & non velle: non tamen possunt tristari, quia non possunt evenire illa, respectu quorum habent *nolle*: tristitia autem est de his quæ nobis nolentibus accidunt, secundum August. Quod apparet, quia Deus summe nolens aliquid, prohibet ne illud unquam eveniat; sed posito tali *nolle* in viatore, & ponatur illud nolitum evenire, tristabitur; & eo magis, quo magis noluit, ex diffinitione tristitiæ, (a) secundum August. Erat igitur in eo aliquid, quod prius non fuit, quia prius non tristabatur: sed non est in eo aliqua operatio, nec simpliciter, nec secundum aliquem gradum, secundum quem non præfuit. Non est etiam passio illa in voluntate ab ipsa voluntate effective, quia tunc esset immediate in potestate voluntatis, sicut volitio, & nolitio; sed hoc est falsum, quia nolens aliquid, si illud eveniat, non videtur immediate habere tristitiam in potestate sua. Si esset etiam a voluntate, ut a causa effectiva, esset ejus operatio, ut *velle*, quod est ab ea, & in ea.

Si objicitur quod tunc objectum necessario ageret in voluntatem, imprimendo illam passionem, quod videtur esse contra libertatem voluntatis. Respondeo, voluntas non necessitatur simpliciter ab objecto; sed inter ipsam, & objectum est aliqua necessitas consequentiæ. Sicut si volo, necessario volo. Et ita si stat nolitio alicujus objecti, & illud nolitum evenit, videtur necessario sequi tristitiam posse fieri in voluntate. Exemplum ponitur de libero volente tenere terram oneratam servitute, in cujus potestate non est immediate non servire: sed in ejus potestate immediate est non tenere terram illam, & mediante hoc non teneri ad servitutem. Ita in proposito immediate in potestate voluntatis est non nolle, & mediante hoc non tristari de nolito, si eveniat, quia non erit tunc sicut nolitum; quia si noluit, & illud evenit, stante *nolle* necessario necessitate consequentiæ sequitur tristitia. Et si quæratur, quare non potest voluntas recipere nolitionem ab objecto sicut passionem illam a nolito? Respondeo, Voluntas, ut voluntas, libera est, sed ut nolens non est formaliter libera, quia habet formam determinatam ad unum, quæ est ipsa nolitio. Licet autem liberum, ut liberum non immediate patiatur ab alio: tamen ut determinatum ad unum oppositum, quod est sibi forma naturalis, potest per illam formam determinate se habere ad unum appositum, & non ad utrumque, & ita pati.

Præter illum modum tristandi, qui videtur manifestior, quando scilicet objectum sit disconveniens per *nolle* voluntatis, videtur dubium de disconvenientia alia ipsius objecti; Utrum sufficiat ad causandum tristitiam, ut si est objectum disconveniens naturaliter, & non nolitum libere: vel si objectum est disconveniens appetitui sensitivo, & sibi triste, erit per hoc sufficienter disconveniens voluntati, pro-

a 14. *de Civ.* c. 15.

propter colligantiam voluntatis cum appetitu sensitivo, dum tamen ostendatur sibi per intellectum.

Quantum ad primum dubium, posset dici, quod disconvenientia naturalis objecti, sive nolitum ab ipsa voluntate ut naturali potentia, absque hoc, quod illud objectum sit nolitum *nolle* elicito, sufficit ad tristitiam voluntatis. Quod declaratur, quia secundum August. in Ench. (a) *Voluntas ita vult beatitudinem, quod non potest velle miseriam*. Illud autem *velle* beatitudinis est naturale, ut dictum est 1. *dist. primi*: igitur *velle* naturale alicujus sufficit ad non posse velle oppositum illius, per consequens ad non posse gaudere de illo opposito, & ad necessario tristari de illo, sicut naturale *velle* beatitudinis sufficit ad tristandum de miseria naturaliter.

Sed objicitur contra hoc, quia vitia sunt contra naturam, & tamen omnis vitiosus sine tristitia agit.

Et si objiciatur contra hoc, (b) quia virtutes sunt divisæ contra naturam, & tamen omnis virtuosus sine tristitia agit virtuose; igitur, non obstante disconvenientia objecti naturaliter ad potentiam, potest esse convenientia per virtutem, & ita sola disconvenientia illa non sufficit naturalis.

Respondeo; inclinatio naturalis duplex est: una ad commodum, alia ad justum, quarum utraque est perfectio voluntatis liberæ: tamen una inclinatio magis dicitur naturalis, quam alia; quia immediatius consequitur naturam, ut distinguitur contra libertatem, & illa est inclinatio ad commodum: & ideo non potest esse inclinatio naturalis ad commodum, quin sufficiat ad *nolle* oppositum, & ad tristitiam de opposito. Potest tamen esse inclinatio naturalis, & ad justum, quæ non sufficit ad *nolle* liberum, sive ad tristitiam de opposito.

Quantum ad secundum, potest dici, quod etiam illa connexio voluntatis cum appetitu sensitivo, præsentato appetibili per intellectum voluntati, sufficit ad hoc, ut conveniens appetitui sensitivo sit conveniens voluntati, & disconveniens sit disconveniens & triste. Sic enim ponitur aliqua delectatio surreptitia præcedere in voluntate omnem actum liberum voluntatis: & sicut ponitur in delectationibus surreptitiis, ita poni potest in tristitiis, vel doloribus respectu objectorum tristium: ut sicut intellectus cooperatur sensui fortiter immutato, si non sit circa alia distractus, ita ponet aliquis voluntatem non necessario cooperari, sed universaliter compati appetitui sensitivo patienti: & hoc circa idem objectum, si non impediatur voluntas per non considerationem intellectus vel per aliud impedimentum vincens. Hoc modo diceretur, quod corrupta violenter, licet, delectaretur in voluntate ex delectatione appetitus sensitivi, non tamen peccaret: quia delectatio, & delectabile posset esse non volitum quantum ad omnem actum elicitum voluntatis. Secundum autem aliam viam oporteret dicere, quod licet delectaretur secundum tactum, non tamen secundum voluntatem, nisi objectum esset libere volitum.

a *Cap.* 104. *qu.* 4. b *Addit.*

Præter duos modos prædictos tristandi, vel tres, si secundus dividatur in duos, (a) videtur posse poni tertius, vel quartus modus tristandi, propter *nolle* conditionatum, quando scilicet aliquis nollet aliquid, quantum in se esset, tamen in aliquo casu vult illud. Exemplum, mercator periclitans in mari nollet projicere merces, si posset effugere periculum. Sed hoc *nolle* est conditionatum, quia scilicet quantum in se est, nollet simpliciter, tamen vult projicere, quia non coactus projicit: licet enim propter aliquid non volitum, puta periculum, ejiciat; tamen non cogitur invitus ejicere. Hæc volitio absoluta enunciaretur per *volo*, nolitio conditionata per *nollem*, si possem aliter. Et talis nolitio conditionata videtur sufficere ad tristandum de sic nolito eveniente, sicut ille tristis ejicit merces, nec ibi *velle* oppositum facit tantum gaudium, sicut *nolle* conditionatum facit tristitiam. Talis quidem volitio, & nolitio conditionata sufficit etiam ad peccatum mortale, quale forte fuit Angelorum non prius deceptorum, quam peccarent; & ad meritum, quale est in miserante ex corde proximo, non potente tamen subvenire in opere, igitur sufficit ad passiones consequentes *velle*, & *nolle*, maxime quando actus voluntatis conditionatus est intensus: igitur sufficit ad tristari.

Sic igitur (b) recolligendo istud membrum, potest dici, quadrupliciter esse tristitiam ex disconvenienti proprie. Uno modo de simpliciter nolito actu, & habitu, eveniente. Secundo modo de habitu nolito, & actu conditionaliter, licet tamen absolute volito contra inclinationem habitualem. Tertio modo, quia disconveniens voluntati, ut natura. Quarto modo, quia disconveniens appetitui sensitivo, cui conjungitur voluntas non habituata ad oppositum vehementius, quam sit inclinatio ejus ad appetitum sensitivum.

Quantum ad secundum articulum, dico quod in Christo fuit verus dolor in parte sensitiva, quia objectum approximatum tactui suo, & appetitui sensitivo, erat disconveniens illi sensui, & ille sensus erat perfecte perceptivus, quia secundum proportionem bonæ dispositionis corporis est dispositio existentiæ tactus, 2. *de Anima*. (c) Et illud corpus fuit optime complexionatum: sicut anima illius corporis erat perfectissima. Ulterius, dolor excellens in parte sensitiva natus est impedire usum rationis; quod probatur, quia plus impedit usum rationis dolor vehemens, quam delectatio, secundum Augustin. 83. qq. q. 36. *Nemo est, qui non plus lugeat dolorem, quam appetat voluptatem, quandoquidem videmus immanissimas bestias etiam asperitatibus terreri dolore & metu*; sed aliqua vehemens delectatio sensibilis impedit usum rationis (secundum August. 14. *de Civ. Dei*, *cap*. 16.) qua major in corporis voluptatibus nulla est, ita, ut in ipso momento temporis, quo ad ejus pervenitur extremum, pene omnis ejus acies, & quasi vigilia cogitationis obruatur: & Philos. 7. *Ethic*. dicit quod furatur intellectum etiam sæpissime sapientis: igitur multo ma-

---

a *Vide* 3. *Eth*. b *Vide in* 2. *d*. 6. *q*. 1. c *Tex*. 94.

magis dolor vehemens sensibilis, natus est de communi lege impedire usum rationis. Ex hoc sequitur quod si in martyribus expositis maximis tormentis, intellectus habuit usum suum, quod hoc fuit ex speciali gratia Creatoris. Et si objicitur, quod tunc fortis politicus non virtuose exponit se talibus passionibus excessivis, quia in eis non potest uti virtute, propter vehementiam earum & ita privat se virtute. Respondeo ipsum pati tales dolores, est objectum bonum eligibile propter bonum finem: & ideo electio habens illud pro objecto, bona est adhibitis circumstantiis debitis circumstantibus eam, licet bonus actus formaliter, qui est electio voluntatis, non maneat cum talibus tormentis, passionibus conjunctis, ad quæ se exponit; ita etiam exponens se fornicationi, si in momento summæ delectationis non utatur ratione, nec per consequens voluntate; peccat tamen mortaliter exponendo se illi passioni, in qua non potest uti ratione: quemadmodum aliquis potest meritorie, vel demeritorie exponere se dormitioni propter bonum finem, in qua non potest uti ratione. Tertio quantum ad istum articulum, dico quod si sensu vehementer patienti a delectabili, vel tristabili, intellectus possit esse in usu suo; naturale videtur esse, ut vehementer cooperetur potentiæ inferiori, & voluntas compatiatur delectando, vel tristando ipsi appetitui sensitivo juxta modum tactum in tertia via, posita in primo articulo de tristitia voluntatis. Sic igitur ad propositum potest dici, quod cum in Christo ratio permansit in usu suo, & voluntas non absorpta a dolore appetitus sensitivi, & intellectus per consequens intuitive dolorem illum apprehendit, & voluntati ostendit; illa voluntas condoluit, sive quia naturaliter inclinabatur ad oppositum, quæ inclinatio sufficit ad tristitiam de opposito secundum tertiam viam in primo articulo. Quod etiam declaratur hic, quia affectio commodi, quæ est concupiscentia, præsupponit affectionem amicitiæ, quia omnis concupiscens bonum alicui, prius vult illi bene esse in se, quam illi concupiscat. Si ergo aliqua inclinatio ad concupiscendum concupitum, potest esse ratio necessaria tristandi de opposito, multo magis inclinatio ad amandum illud, cui bonum concupiscitur, potest esse ratio tristitiæ de opposito boni ipsius amati: sed voluntas, cum sit appetitus principalis personæ propriæ, summe naturaliter inclinatur in bonum commodum, & appetit illud: quia quando multa sunt in eodem, superius dicitur principale inter illa illius suppositi; sicut cum sint multæ cognitivæ in homine, suprema cognitiva, scilicet intellectiva potissime dicitur cognitiva hominis, ut homo: ita appetitus supremus hominis dicetur appetitus hominis, ut homo: igitur naturaliter summe appetit bonum personæ, cujus est, tanquam ejus, quod diligitur amore amicitiæ, in quo fundatur omnis amor concupiscentiæ: & ita illum amorem amicitiæ necessario sequitur tristitia de opposito, & ita corruptio personæ necessario erit tristis voluntati. Alio modo, quia voluntas necessario colligitur appetitui sensitivo secundum unam opinion. quæ fuit tertia via in primo articulo, & illa colligatio fuit perfectissima in Christo, & intellectus apprehendit

illud objectum tristabile, quia non fuit impeditus: ergo sequitur, quod passio tristitiæ, sive doloris, fuit in voluntate. Sic igitur patet duplex via, quomodo Christus potuit doluisse in voluntate, sive appetitu rationali. Una propter inclinationem voluntatis naturalem ad salutem personæ: Alia propter colligantiam intellectus, & voluntatis cum appetitu sensitivo dolente. Si objicitur contra primam viam, quia tunc in morte fuisset summe tristata illa anima. Potest dici, quod si in illo instanti anima fuit impassibilis, tunc non tristabatur: sed prius de illo tristi prævisio, quando scilicet ipsa fuit tristabilis.

Contra, hoc erat futurum contingens: igitur non novit illud nisi in Verbo, *ex dist.* 14. igitur nec de illo tristabatur secundum voluntatem, nisi ut ei ostendebatur in Verbo: illa est voluntas secundum portionem superiorem. Respondeo, portio inferior intellectus bene ostendit passionem futuram: quia similiter, quod minus videtur, imaginativa potuit illud ut terribile imaginari, & ita apperitus illius potentiæ apprehensivæ terreri: & ille est appetitus, qui communiter dicitur sensitivus quando fit sermo de vitiis, & virtutibus.

Quantum ad tertium articulum principalem, scilicet de tristitia, quæ est de nolito a voluntate libera, non tantum ex carne; Primo videndum est, de quibus tristabatur Christus secundum portionem superiorem. Ista enim dupliciter accipitur, uno modo stricte, ut respicit sola æterna: alio modo large pro intellectu, ut judicat de quibuscumque secundum regulas æternas, & voluntate, ut vult, referendo ad æterna. Hoc secundo modo loquitur Augustin. 12. *de Trinit.* Primo modo non potest portio superior voluntatis ordinate tristari, quia talis tristitia sequitur ad nolle Deum in se: vel ad nolle aliquam perfectionem intrinsecam sibi inesse; tale nolle adeo est inordinatum, quod forte est peccatum in Spiritum sanctum; sic vix peccant damnati; si enim nolunt Deum esse justum, hoc tamen forte non absolute nolunt, sed quia nolunt effectum justitiæ, scilicet punitionem, quam sentiunt, hoc non pertinet ad portionem superiorem stricte sumptam. Secundo modo loquendo de portione superiori, de tribus posset tristari talis portio. Primo, scilicet de carentia fruitionis respectu objecti æterni: secundo de peccato suo vel alterius voluntatis: tertio de aliis malis suo supposito disconvenientibus, vel aliis personis dilectis. Patet ordo, quia sicut superior portio large sumpta, primo vult suam fruitionem respectu Dei: secundo justitiam quamcunque ad fruitionem ordinatam, & hoc in se, vel in alio: tertio vult secundum regulas æternas bona media, & minima sibi, & aliis, in ordine ad maxima; ita habet *nolle* respectu oppositorum, & tristitiam de illis, si accidunt.

Quoad primum istorum,(*a*) anima Christi non tristabatur, quia non fruitio, vel non perfectio ejus, quæ fuit nolita, non evenit in morte, quia non fuit congruum ut per illud quo meruit alios fini conjungi, ipse minus fini conjungeretur. Quar-

a *Vide Henr. quodl.* 9. *q.* 5.

Quantum ad secundum, de peccato proprio non tristabatur, quia nullum habuit: sed de alieno, puta de peccato infidelitatis discipulorum dubitantium, & de incredulitate, & credulitate Judæorum persequentium ipsum. Unde Ambr. *super Lucam*, & ponitur in litera. *Doles Domine non tua vulnera, sed mea*; idest tristaris de meis peccatis naturam meam vulnerantibus, non de tuis.

Sed hic est dubium, (a) quia cum nulli meruit, nisi quia actu voluntatis suæ, passionem suam ad ipsum retulit, & magis voluit innocentiam discipulorum quam aliorum; alias non videretur tristatus: quomodo non meruit illos præservari a lapsu nolito? Confirmatur, quia meruit eis resurgere ab illo; igitur potuit eos præservare, &c.

Quoad ista duo prima objecta, fruitionem scilicet, & justitiam, non oportet distinguere inter portionem superiorem, & inferiorem: sicut enim inferior intellectus potest habere illa pro objectis, ita & voluntas inferior: de quibusdam tamen non tristabatur; sicut superior, quia non eveniebant nolita: & de quibusdam evenientibus tristabatur ut de peccatis, quia sic erant nolita. Cum enim esset recta, neque placuerunt, neque neutra fuerunt sibi peccata peccantium, si erant sibi ostensa, ut mala.

Sed quoad tertium, scilicet passionem Christi, oportet aliter dicere de portione una, & alia, & hoc secundum quatuor vias politas in primo articulo de disconvenienti, & contristante, de quibus videndum est, si omnes poni possunt in utraque portione. Quantum ad hoc, videtur quod est duplex tristitia non sequens actualem nolitionem, nec habitualem, sive conditionalem, sed quasi naturalem: qualis est ista, quæ est circa voluntatem, ut natura; & illa, quæ est ex conjunctione voluntatis cum appetitu sensitivo patiente: quæ quidem duplex tristitia videtur appropriata duplici portioni, ita quod nolle naturaliter, & sic tristari convenit voluntati tantum secundum portionem superiorem: tristari vero præcise ex compassione ad appetitum sensitivum convenit voluntati secundum portionem inferiorem. Probatio primi, quia illud, quod respicitur a portione superiori large sumpta, ut prædictum est, secundum Augustin. est, quod respicitur in ordine ad æternum, & hoc a ratione, ut a quo æterno ipsa ratio accipit principium cognoscendi, & a voluntate ut ipsa vult in ordine ad ipsum, ut ad finem ultimum: sed voluntas nihil vult naturaliter primo, & propter se, nisi finem ultimum, & per consequens omne aliud vult non primo, sed in ordine ad ipsum, ergo. Minor patet ex rectitudine inclinationis naturalis, quæ non esset recta, si esset maxime, & principaliter ad suum bonum, & non ad ultimatum. Qui tamen diceret voluntatem, ut est natura, esse tantum ad bonum proprium primo, discordaret a dictis in isto membro, ideo oppositum hic supponitur ex illa (b) q. alias pertractanda.

a *Addit.* b *Vide in fin. d. 29. & 1. d. 1. & 2. d. 6. q. 2. & 4. d. 49. q. 2. & 8.*

Probatio secundi: Intellectus inquantum intelligit aliquid praecise, quia sensus, cui conjungitur, illud sentit, dicitur portio inferior: igitur similiter de appetitibus. Antecedens patet, quia inquantum sic cognoscens, nihil cognoscit per regulas aeternas, quia eodem modo cognosceret, si non posset de hoc secundum illas judicare. Contra ista, secundum membrum videtur repugnare primo, quia voluntas compatitur appetitui sensitivo, ut natura, & non ut libera, quia non est in ejus potestate ista subita compassio: sed haec non potestas est propter naturalem connexionem appetitus superioris ad inferiorem; igitur voluntas, ut natura, non convenit praecise portioni superiori, & ut compatiens appetitui sensitivo praecise inferiori. Respondeo, Voluntas, ut natura dupliciter accipitur. Uno modo, ut tendit naturaliter in objecta propria hujus potentiae, ut hic universaliter circumscribendo alia, ut scilicet inclinatur tanquam perfectibilis ad sua propria objecta: & hoc modo intelligitur primum membrum, quia sic inclinatur naturaliter ad objecta ordinate secundum naturalem ordinem objectorum, inquantum sunt ipsius aliqualiter perfectiva. (a) Alio modo dicitur voluntas, ut natura, includendo omnem ordinem ejus ad quodcumque consequens naturam voluntatis, & hoc proprie non ut libera, sed ut tantum appetitus intellectivus, sive ut habens affectionem commodi, non justitiae: & sic habet ordinem ad compatiendum appetitui inferiori, non tantum in ordine objecti illius ad primum objectum voluntatis, ut voluntas est; sed circumscripto illo ordine, circa quodcumque sic compatitur, & ita in hoc se habet, ac si ad aeternum referre non posset. Non sic autem est ipsius, ut est talis potentia, inclinatio naturalis ordinata praecise ad sua propria objecta, quia illa inclinatio, ut sic, non est praecise ad aliquid, nisi inquantum est ulterior inclinatio ad aeternum: sicut materia non inclinatur ad dispositionem, nisi quia ulterius inclinatur ad formam perfectam. Breviter voluntas, ut natura primo modo, est voluntas, ut naturaliter inclinata tantum ad sua propria objecta. Secundo modo est voluntas inclinata ad objecta alterius appetitus, cui conjungitur mediante inclinatione illius. Primo modo est tantum portio superior. Secundo modo tantum inferior. Generaliter autem potest accipi voluntas, ut natura, secundum quod includit utrumque, & sic pertinet ad utramque portionem. De aliis duabus tristitiis sequentibus nolitionem actualem absolutam, & conditionalem, sive habitualem, videtur quod cum utraque portio possit sic, & sic nolle quaedam, quae eveniunt, utraque poterit illo duplici modo tristari. De illis igitur quatuor viis tristandi positis in primo articulo, de modo tristandi duae sunt communes utrique portioni: duae propriae duabus; ita quod utraque portio tristari habet de objecto tripliciter nolito.

Ulterius ad propositum applicando voluntati Christi, quantum ad hoc objectum, quod est passio, videndum est, quae portio de hoc ob-

a *Vide in 4. d. 49.*

objecto potuit tristari, & hoc secundum quem trium modorum tristandi sibi possibilium. Et primo de portione superiori patet de voluntate, ut natura: quia ipsa, ut sic, voluit bonum huic personæ, & in ordine ad æternum: & sic oppositum fuit nolitum tanquam contra affectionem commodi, non tamen contra justitiam. Nolitum autem contra affectionem commodi, si evenit, est sufficiens causa tristitiæ ex primo articulo: igitur hoc modo voluntas, ut natura, tristabatur de passione. Nec obstat, quod bonum illud, quod ad mortem illam sequebatur, vel ad quod mors illa ordinabatur, fuit majus, quam vitæ suæ conservatio ad tempus. Quia licet ex hoc plus esset volendum libere secundum affectionem justitiæ, non tamen a voluntate secundum affectionem commodi, nisi posset ostendi illam salutem hominum fuisse majus bonum huic personæ, quam conservatio vitæ suæ, & hoc magis commodum naturaliter ex se, non tantum ex ordinatione aliqua hujus tanquam utilioris ad finem ultimum. Si objiciatur hic, quia tunc voluntas, ut natura, non est portio superior, quia non respicit omnia in ordine ad æternum, nec æternum primo: quia aliquid proprium videtur naturaliter esse magis commodum huic personæ, quam aliquid extrinsecum. Hoc ultimum est negandum, quia æternum non tantum est summum juste amandum, sed etiam summum commodum omnis voluntatis, ut est appetitus intellectivus, circumscripta libertate, & justitia; & ideo in utraque ordinatione naturali objectorum est primum.

Sed videndum est secundo de portione superiori voluntatis, ut libera est, & de tristitia consequente in ipsa actualem nolitionem objecti tristabilis. Videtur, quod per principia sumpta a fine ultimo, non possit concludi de passione, & ejus opposito, inquantum referuntur ad finem illum, quod ipsa sit nolenda; quia cum opposita non possit demonstrari, si referendo ad finem ultimum concluditur simpliciter vita esse pro tunc volenda, & mors nolenda: igitur voluntas divina recte non voluisset illam passionem, quia contra rationem rectam: nec etiam voluntas Christi recte voluisset illam, nec in tali *velle* meruisset, quæ omnia sunt absurda. Videtur ergo, quod sicut ratio superior non potuit judicare hoc esse malum pro tunc referendo ad finem ultimum, sed determinate bonum; vel quia immediate ordinabatur ad finem ultimum propter ejus veritatem velle mori, vel mediate, scilicet mediante salute humana, pro qua procuranda fuit mors volita: ita etiam voluntas superior, ut libera, non potuit ordinate illam pro tunc nolle: sed determinate velle, & ita nec de illa tristari, tristitia consequente absolutum *nolle* liberum. Contra, igitur nec illa portio modo gaudet de vita Christi, quia non est ratio concludendi illam simpliciter esse volendam, ut refertur ad *æternum*, quia illa ratio pro tunc æque concluisset. Respondeo, Conclusio demonstrationis practicæ est de actu circumstantionato, & sicut pro tunc velle mortem, fuit bonum simpliciter, quia pro tunc a Trinitate fuit volita, & ideo pro tunc sustinenda etiam pro justitia conservanda, & pro salute hominum procuranda: ita pro nunc ejus vita est

be-

bona. Et quod objicitur, quod demonstratio semper æque concludit: Verum est eandem conclusionem, & in practicis eodem modo circumstantionatam, sed si concludit pro nunc; ut *nunc* dicit circumstantiam conclusi, non sequitur: ergo pro semper, quia non est eadem conclusio eodem modo circumstantionata: nec sequitur: ergo pro tunc, nisi ut *tunc*; determinat illationem, vel illatum.

Tertio videndum est de portione superiori voluntatis, ut libera, & de nolitione conditionata, sive habituali; & dico habitualem, in cujus actum voluntas prona ex se est exire, nisi aliud obstet. Sic videtur dicendum, quod illa portio noluit passionem, hoc est noluisset quantum in se erat, si omnia prospera, & justa, secundum se appetibilia æque fuissent sine ea. Hoc autem probatur duplici auctoritate & ratione. Una est August. 13. de Trinit. *& quamvis justus per fortitudinem sit paratus excipere, & æquo animo ferre, quidquid adversitatis acciderit* (a): *mavult tamen ut non accidat. Et si potest, facit, atque paratus in utrumque est, ut quantum in ipso est, alterum optet, alterum vitet, & si quod vitat incurrerit, ideo volens ferat, quia fieri non potuit quod volebat*; supple, quantum in ipso erat. Patet autem quod intendit secundum quod litera sonat, quia per hoc probat nullum quantumcunque virtuosum posse hic esse beatum, quia hic potest pati adversa, & ita non habere quidquid vult: quia ut jam recitatum est alterum optat, quantum in ipso est, scilicet prosperum. Alia auctoritas est Philosophi 3. Ethic. cap. 11. *Mors, & vulnera tristitia forti, & volenti erunt, sustinet hæc autem quoniam bonum, vel quoniam turpe non, & quanto utique magis habeat virtutem omnem & felicior sit, magis in morte tristior erit*; quod non esset, nisi quia quantum in ipso est, vult oppositum. Et illa auctoritas ostendit, quod dictum est in primo membro, tale *nolle* sufficere ad tristari. Ratio ad hoc est, quia objectum patientiæ non videtur secundum se eligibile, quia tunc non requireretur ibi patientia, nec Beati aliqua talia eligunt. Si dicatur ad auctoritates, quod loquuntur de fortitudine moraliter, quæ fortitudo disponit portionem inferiorem, non superiorem, hoc non obstat, quia portio superior secundum regulas æternas, nihil adversum videtur judicare esse eligibile, inquantum in ipso est, quin oppositum esset eligibilius, si illud justitia non vetaret: alioquin quare alligati, & juncti fini ultimo, ut Beati nihil eligunt adversum?

Ultimo videndum est de portione inferiori, respectu hujus objecti, quod est *passio*. Patet autem quod ipsa ut natura, & ut conjuncta appetitui sensitivo, compatiendo tristabatur. Sed dubium est, si ut libera tristabatur propter *nolle* liberum absolutum, vel conditionatum; & quantum ad conditionatum videtur similiter dicendum, sicut dictum est de superiori, & auctoritates æque, vel magis ostendunt de ista, sicut de illa. Non restat igitur videndum, nisi utrum ratio inferior possit concludere illam esse absolute nolendam, & sic voluntas

(a) *Cap. 7.*

tas inferior possit eam ordinate nolle absolute, & ita tristari. Quantum ad hoc videtur dicendum, quod non: & de ratione, & consequenter de voluntate: quod probatur multipliciter. Primo, quia eadem potentia circa idem objectum non potest habere actus oppositos, quorum alter sit in summo, quia oppositum in summo non compatitur secum reliquum: sed portio superior, & inferior sunt una potentia secundum Aug. 13. *de Trin.* & ostensum est *l.* 2. *d.* 24 superior autem portio dictat in summo ipsam (a) passionem volendam, quantum ad intellectum, & secundum voluntatem summe vult: igitur inferior non potest nolle. Præterea, ex principio & conclusione non sequuntur opposita, principium rationis practicæ inferioris, est conclusio rationis superioris, ergo. Probatio minoris, prima principia practica sumuntur a fine ultimo, ad quem sunt fines, a quibus sumuntur principia rationis inferioris, ita quod bonitas illorum finium est ex illo fine: igitur, & principia sumpta ex illis, concludimtur ex sumptis ex illo. Præterea quomodocunque principia rationis inferioris se habeant, puta, sive sint conclusa, ut processit præcedens argumentum: sive immediata, licet posteriora primis immediatis sumptis a fine ultimo; nam inter immediatas propositiones, tam practicas, ut videtur, quam speculativas, est ordo dignitatis, vel esse potest; saltem hoc certum est, quod opposita demonstrari non possunt; sed alterum tantum sophistice arguetur: igitur si ratio superior demonstrat hoc esse volendum, ex nullis principiis potest inferior arguere nisi sophistice hoc esse nolendum absolute. Supponimus autem rationem Christi rectam non errantem per sophismata, & voluntatem esse conformem rationi rectæ non sophisticæ. Præterea, ratio judicans de actibus virtutum politicarum, est ratio inferior: sed illa judicat pro bono communi mortem esse voluntarie sustinendam: igitur considerando bonum commune hominum, ratio inferior Christi non potuit concludere mortem suam esse nolendam, sed oppositum. Si dicatur ratio indicat mortem esse sustinendam, non tamen volendam, & ideo tristatur de illa, cui videtur consonare Arist. in auctoritate supra posita, quia licet actus patientiæ virtutis sit volibilis, non tamen objectum circa quod est actus. Contra, ratione concluditur mors nunc sustinenda; igitur, aut voluntas non vult, quod conclusum est, & tunc non est recta: aut vult, & tunc videtur non absolute nolle mortem, quia absoluta, & efficax volitio A. non stat cum absoluta nolitione, & efficaci ejus, sine quo non potest esse, A. quia tunc idem simul fugeret, & non fugeret: nam absolutum *nolle* efficax est causa fugiendi nolitum, sicut absolutum *velle* efficax est causa prosequendi volitum. Præterea, ad conclusionem principalem videntur auctoritates: nam August. super illud Psalmistæ. (b) *Clamabo per diem, & non exaudies me. Miles coronandus non timet, scilicet Paulus, & dux, scilicet Dominus, timet coronaturus?* quasi diceret, non timor enim est de uolito, quod scitur, vel creditur

a *Cap.* 4. b *Psal.* 21.

rur esse futurum, ergo. (a) Præterea, Magister in litera adducit Hieronymum, qui vult, quod in Christo non fuit passio, sed pro passio. Si autem absolute noluisset, cum tale *nolle* sequatur apprehensionem rationis, tristitia sequens illud *nolle*, videretur habere plenam rationem passionis.

Cui placeret conclusio istarum rationum, & auctoritatum, posset dicere quod voluntas inferior, ut libera, non noluit absolute, sed tantum tristabatur, quia noluit conditionaliter, quantum scilicet in ipsa fuit; si aliter divinum beneplacitum impleretur. (b) Et illud tale dicitur voluntarium mixtarum in voluntatio. Et illud est simpliciter volitum, quod quis vult quantum in ipso est: & illud secundum *quid*, quod quis vult propter necessitatem præsentem; puta simpliciter voluntarium est periclitanti non projicere merces, ideo tristatur de projectione: & projicere est voluntatium secundum *quid*. Et sic in proposito dicerent, quod Christus absolute noluit mortem, quia quantum in ipso fuit, & secundum *quid* eam voluit. Hoc credo falsum, tam generaliter, quam in proposito. Primum ostenditur in exemplo illo; cum enim ille sit Dominus actuum suorum per voluntatem, in cujus potestate est uti virtute motivâ ad projiciendum, & non uti, & hoc ita in periculo sicut alias: igitur simpliciter volens projicit, quia a nullo coactus uti vi motivâ. Patet enim, quod voluntas posset ita inordinate amare merces, quod nollet eas projicere etiam pro periculo evadendo. Ita in proposito, Christus dicitur nolle mortem cum determinatione distrahente, scilicet si bene fieri posset, & ideo distrahit, quia conditio non extat. Conceditur autem secundum istam viam ipsum velle mori sine conditione distrahente: quia si additur propter honorem Dei, vel propter justitiam, vel salutem hominum, non est distractio: finis enim actus non distrahit ab actu in talibus: igitur quod quis facit, vel patitur, non est simpliciter nolitum, sed secundum *quid*. Movet autem forte pro parte opposita, quia tale videtur simpliciter triste, sicut projicere periclitanti, & mori forti. Sed hoc non cogit, quia ad simpliciter tristandum sufficit *nolle conditionatum*, quando conditio est nolita; & ita *velle* consequens aliquid nolitum non sufficit ad *gaudere*, sicut ibi velle projicere sequitur ad tempestatem fore, quod est nolitum illi. Sed tunc non videtur Christi mors tristis, quia non fuit volita propter aliquid nolitum præsuppositum. Respondeo, sicut fortis politicus nollet civitatem suam talem necessitatem incurrere, a qua eam liberari oporteret per mortem ejus, & sic præsupponit quoddam nolitum, sic Christus noluit auditores esse tales, coram quibus non posset veritas prædicari, nisi scandalizarentur usque ad odium mortale: ideo si voluit mori pro veritate doctrinæ, supponitur quoddam nolitum ex parte audientium. Si autem pro salute humani generis, supponitur aliud nolitum, scilicet homines esse in tali statu, a quo per mortem Chri-

a *Quære D.Th.3.p.q.15.ar.6.* b *Vid: D.Th.2.2.q.125. ar.fin. & Ari. 3.Eth.c.2.*

Christi etipiendi essent. Si autem propter beneplacitum divinum: & ibi supponitur, videtur quoddam nolitum primo, quia beneplacitum illud fuit, respectu hujus objecti, ut videtur, propter aliquem finem, ad quem hoc objectum ordinabatur, puta vel propter veritatem prædicandam, vel salutem hominum procurandam.

Sic itaque, si rationes ultimæ concludant, videtur esse dicendum, quod secundum portionem interiorem noluit passionem, & hoc voluntate, ut natura, hoc est, inquantum conjuncta appetitui sensitivo patienti: & voluntate, ut libera noluit tantum conditionaliter, & non absolute: quemadmodum de portione superiori dictum est prius, quod noluit ut natura, & ut libera noluit tantum conditionaliter, & non absolute: & ita secundum utramque portionem eisdem modis tristabatur. Nec valet, non noluit absolute; igitur non tristabatur: quia nolle naturaliter, vel conditionaliter sufficit ad simpliciter tristari. Unde tantum potest argui, absolute non noluit, igitur non tristabatur ex illa causa: sed cum hoc stat, quod ex alia causa unica, vel duplici simul simpliciter tristaretur.

Sicque salvatur glossa illa, *Repleta est malis*, &c. (a) idest tristitiis, sive pœnis; quia tota anima secundum voluntatem, secundum utramque portionem tristabatur, & ut natura, & ut libera ex nolitione conditionata, quantum scilicet in ipso fuit, & quantum ad intellectum secundum utramque portionem apprehendebat disconveniens voluntati naturaliter, & conditionaliter. Si quis tamen velit assignare in voluntate interiori aliquam causam tristitiæ, quæ non fuit in superiori, dicendo quod inferior absolute noluerit illam pœnam, quod de superiori non est verum; poterit ita ponere: portio inferior considerat passionem absque ordine ad finem ultimum, quia sub ista circumstantia considerare, est rationis superioris: sed circumscripta illa circumstantia, simpliciter est nolenda, quia tantum propter illum est volenda: igitur ratio inferior non dictat eam volendam, & ita nec voluntas inferior vult eam.

Ad primum alterius viæ pro isto articulo ultimo, potest dici, (b) quod bonum morale est ens per accidens, aggregans in se aliquem actum, & circumstantias multas actui accidentes: ita quod totum ratione circumstantiæ unius potest concludi eligibile, qua circumscripta, ratione alterius circumstantiæ non erit eligibile residuum. Per hoc ad argumentum primum pro illa via, conceditur major, circa idem objectum per se: sed hic est tantum idem objectum per accidens. Per idem ad secundum, quod conclusiones rationis superioris sunt principia ad concludendum, ut per se sumptæ, & ut illatæ ex principiis rationis superioris: & sic bene possunt sumi oppositæ minores sub principio de eodem per accidens, quarum una sit vera ratione unius partis totius, & alia ratione alterius. Per idem patet ad tertium, quod sophisma esset aliud, si concluderet oppositum. Sed

a *August. sup. Psalm.* 87.
b *De hoc* 1. *d.* 17. *q.* 2. *&* *quodl.* 17.

Sed de toto eodem per accidens, concludit propter unam circumstantiam, oppositum prædicatum ejus, quod inest ei secundum aliam circumstantiam. Ad aliud de *forti*, quod procedit de circumstantiis pertinentibus ad rationem inferiorem, & ideo directe contra istam viam potest dici, sicut responsum fuit. Et ad illud contra, dici potest, quod simul stant absolute nolle. A & absolute velle sustinere. A præsupposito tamen quodam nolito, scilicet necessitate sustinendi. A. Et cum dicis nolle absolutum est causa fugiendi nolitum, verum est a se non ab alio illatum, a quo non vult inferri. Ad August. dico, quod non habuit eandem causam timendi, quam nos, quia non peccata sua, sicut nos nostra: ita potest intelligi illud Ambros. *Doles Domine*, &c. Ad Magistrum, & Hieronymum respondeo, si non patiebatur tantum voluntas surreptitio motu præveniente consensum, qualis passio convenit ei, ut natura, & potest dici propassio: sed etiam patiebatur motu sequente, *nolle* libere elicitum, tunc intelligendum est pro passionem esse, ut distinguitur contra passionem illam, quæ conturbat rationem, qualis nulla fuit in Christo.

Contra istam viam potest sic argui. (*a*) Primo, quia ratio, cui innititur, ostendit tantum possibilitatem hujus, quod voluntas inferior non velit istud, quod vult superior absolute: quod non est propositum, quia non velle absolute, non infert nolle absolute; quale *nolle* negat alia via. Præterea, quod non possit concludi propositum de *nolle*, probatur; quia si una circumstantia, quam considerat ratio inferior, sufficiat ad concludendum hoc esse nolendum: ergo non est determinabilis per aliam, quæ concludit illud esse volendum: quia per se nolendum, per nihil aliud potest esse volendum. Hoc declaratur, quia si ratio inferior ostendat. A sine circumstantia finis ultimi, propter quam A est volendum: ostendit A non ut volendum, nec ut nolendum, sed quasi neutrum: quia determinabile circumstantiis volibilitatis, non autem determinatum ad nolibilitatem, quia tunc non esset per aliud volibile.

Videtur etiam tertio, quod ratio inferior possit ostendere illud cum circumstantia volibilitatis, quia alias ratio inferior practica, non posset dirigi per principia sumpta a fine universaliori: quia dirigi per illa principia est considerare finem, a quo sumuntur; alias fortis moraliter inquantum prudens, cum prudentia sit rationis inferioris, non posset se dirigere in actu fortitudinis ex consideratione fælicitatis: quod si sit inconveniens; ergo ratio inferior complete ostendens, quantum potest, & non partem objecti prætermissa alia circumstantia, ostendet hoc ut volibile.

Præterea, stat ratio quarta de forti moraliter, quia *nolle* absolutum videtur esse causa fugiendi nolitum, ne eveniat, non determinando ne sibi eveniat, sed ne eveniat simpliciter.

Quantum ad istum articulum pertinet, non videtur necessitas salvandi portionem inferiorem absolute noluisse passionem, quia sine hoc

a *Ponitur in multis orig. ut additio.*

hoc salvatur eam tristatam de passione, tam ut natura est, quam ut libera, propter *nolle* conditionale, sicut supra dictum est. Ad argumenta principalia, quære.

Ad primum principale ante oppositum, (*a*) quando arguitur, quod gaudium, & tristitia sunt opposita, & opposita non sunt in eadem potentia, & sic non fuerunt in portione superiori voluntatis Christi: Dicendum, quod minor est falsa; gaudium enim, & tristitia non sunt opposita, nisi sint respectu ejusdem objecti. Ratio est, quia quando aliqua essentialiter dependent, non tantum causaliter, illa non habent oppositionem, nisi respiciant idem: ut *scire*, & *ignorare* dependent essentialiter ab extrinseco, non tantum causaliter, quia causantur ab aliquo extra, ut ab albedine: sed essentialiter dependent ab objectis, quia licet scientia sit qualitas absoluta, tamen respectus ad scibile est sibi consubstantialis, quia, ut dictum est *in secundo lib. d.1. quæst.4.* Quando fundamentum non potest esse sine respectu, tunc ille respectus est consubstantialiter idem illi fundamento, licet non formaliter idem: & ideo quia scientia non potest esse sine objecto scibili, ideo nec sine illo respectu ad scibile, ideo sequitur, quod est sibi consubstantialis; & ideo scientia, & ignorantia non sunt opposita, nisi ut idem respiciunt: nam in eadem anima cum ignorantia lapidis stat cognitio trianguli habentis tres, &c. Nunc autem *velle*, & *nolle* includunt respectus ad objecta, sicut *scire*, & *ignorare*, ideo non sunt opposita, nisi sint respectu ejusdem. Unde summe amare Deum, & odire peccatum, non sunt opposita, sicut nec gaudium de passione Christi circumstantionata, & tristitia de eadem passione nude ostensa: ita nec velle, & nolle illam passionem sic; & sic sunt opposita.

Ad illud in oppositum, quando dicitur, quod contraria dicuntur esse circa idem susceptivum, & non ex eadem causa; dico, quod non requiritur, quod contraria habeant eandem causam, sed idem susceptivum, quando sunt mere absoluta: quia a quibuscunque causis causentur, contraria sunt, & opposita, ut albedo, & nigredo, quia non dependent essentialiter ab aliquo extrinseco. Sed si ista contraria sunt absoluta, & dicant necessario respectum consubstantialem ad objecta, & ad causas; non erunt opposita, nisi comparentur ad idem objectum formale, sicut dictum est.

Ad secundum, quando arguitur de passibilitate, & impassibilitate, dicendum, quod non est simile, quia dos impassibilitatis est qualitas, per quam formaliter repugnat corpori glorioso passibilitas; sic autem non fuit in proposito, quia non fuit aliqua talis qualitas, ut impassibilitas in portione inferiori. Ad aliud, quando arguitur de peccabilitate, & impeccabilitate; Dicendum, quod illa ratio bene est ad propositum, quia peccabilitas, & impeccabilitas essentialiter dicunt ordinem ad aliud, ut ad objectum, sicut gaudium, & tristitia. Et ideo dico ad rationem, quod non est contradictio, quod voluntas

---

a *Solutiones arg. principalium communiter non habentur in orig. antiquis, & videntur esse additio.*

luntas ordinate sit conjuncta fini ultimo: & sic cum hoc posset habere alium actum circa aliud, quod est ad finem, quia posset habere actum inordinatum circa illud, quod est ad finem: sed quod hic ita non sit, hoc est ex ordinatione divina, quod quilibet beatus sit in termino quando per beatitudinem conjungitur fini ultimo. (a) Unde dico, quod non repugnat impeccabilitas circa illud, quod est ad finem, sicut non repugnant cognitio principii, & error conclusionis: & multo minus hic: unde quod damnatus non recipiat gratiam, hoc non est, quia non habet potentiam, & sibi formaliter repugnet: sed hoc est ex ordinatione divina, quia est in termino suo.

Ad aliud, quando arguitur per Philosophum, quod delectatio magna excludit tristitiam, non tantum oppositam, sed etiam contingentem; dicendum, quod hoc verum est de facto. Unde secundum naturam, summa delectatio excludit tristitiam, & hoc propter colligantiam potentiarum ad invicem. Tanta enim potest esse delectatio in una parte animæ, quod excludat usum alterius partis animæ. Licet ergo in proposito fuerit maximum gaudium in portione superiori voluntatis Christi; tamen non excludebat dolorem in appetitu sensitivo, nec etiam tristitiam in portione inferiori; quia illa delectatio non redundabat in portionem inferiorem. Unde hoc fuit factum per novum miraculum, quod gloria in portione superiori voluntatis, non redundavit in corpus, sed permisit ipsum esse passibile: nec etiam redundabat in eandem potentiam, ut comparatur ad aliud objectum. Unde sicut per miraculum fuit, quod simul erat viator, & comprehensor, ita fuit miraculosum, quod ista gloria non redundabat in corpus, nec in vires inferiores, sicut in Beatis redundat. Ad aliud de Avicen. dicendum, quod verum est de facto, quod potentia intenta uni operationi, impedit aliam a sua operatione, & hoc verum est naturaliter; tamen contrarium fuit dispensative in Christo, sicut dictum est.

Ad aliud, quando arguitur de dilatatione cordis Christi, credo, quod non habuit cor magis dilatatum, quam alii. Unde potest dici uno modo, quod gaudium non redundabat in cor, quia etiam non redundabat in portionem inferiorem, cum gaudium potentiæ voluntatis Christi, quod habuit circa objectum æternum, non redundabat in eandem potentiam circa aliud objectum; quod fuit per miraculum; sicut dictum est; & ideo nec est mirum, si non redundabat in cor. Vel aliter, quod gaudium, & tristitia circa cor, aut fuerunt æqualia, aut non. Si sic, ergo nec cor movebatur motu dilatationis, nec constrictionis, quia tunc unum impediret actionem alterius: sicut si ponatur aqua, & ignis penitus æquales secundum virtutem agendi, & patiendi, & ponatur lignum in medio, quod natum est pati æqualiter ab utroque, nec frigefiet, nec calefiet. Si autem fuerint inæqualia, tunc unum dominabitur. Et qualitercumque fuerit, cor ejus constringebatur (unde contristatur cor, cum non dilatatur per gau-

a *De hoc 4. d. 49. qu. 6.*

gaudium, sicut si esset tristitia amota,) & ideo non tantùm redundantiam habuit gaudium super corpus, sicut dolor, & tristitia.

Ad auctoritatem Hilarii patet per dicta superius, quod dicit eum non doluisse, quia non habuit causam, unde doleret, qualem nos habemus.

Ad primum in oppositum potest dici, si sustineatur alia via, quod dolores nostros ipse vere portavit in appetitu sensitivo: quia sicut non habuit corpus phantasticum, ita nec animam, nec sensum phantasticum; in quo non potuit esse verus dolor.

Ad aliud, quando dicitur, quod fuit maximus dolor, quia non habuit salutem, & ita fuit in portione superiori; dicendum, quod ille dolor, fuit maximus, qui fuit in appetitu sensitivo: & ideo ille dolor, qui inituit, non habuit salutem in appetitu sensitivo, quia habuit corpus optime dispositum, & sensum optime perceptivum, & appetitum summe ad contrarium inclinatum: & ideo fuit major dolor in appetitu sensitivo: non tamen doluit inconsolabiliter, sicut damnati.

Ad aliud, quando arguitur, quod meritum est in voluntate: ergo & dolor de passione, per quam meruit; dicendum, quod meritum, inquantum est actus elicitus, est in voluntate: sed tamen quando est actus imperatus, ille actus, qui exequitur secundum imperium voluntatis, non oportet, quod sit formaliter in voluntate, licet meritum sit in voluntate: sicut Petrus ex passione crucifixionis suæ meruit, inquantum imperata a voluntate. Ad aliud, quando dicitur, quod Adam peccavit in portione superiori: ergo secundum istam debet fieri satisfactio in Christo per tristitiam: dicendum quod non sequitur: quia quando dignior persona satisfacit pro indigniori, non oportet, quod in illo sit pœna, & satisfactio in quo alius deliquit: sed minor posset sufficere in digniori ad satisfaciendum: & ideo, quia Christus dignior persona fuit, quam Adam, ideo ipsum non oportuit pati secundum portionem superiorem voluntatis, sed sufficiebat pati in appetitu sensitivo inferiori: unde passio in solo sensu Christi, satisfecit ad delendum peccatum Adæ. Ad aliud, quod est Damasc. Dicendum, quod ipse dicit, quod Christus naturaliter timuit: sed hoc non est timere, sicut nec naturaliter velle, est velle, quoniam simpliciter *velle*, est *velle* elicitum, nec oportet, quod velle elicitum sit conforme *velle* naturali: quia Paulus volitione elicita, voluit dissolvi, & esse cum Christo; & tamen suum *velle* naturale erat ad oppositum: unde voluit libere, & actu elicito dissolvi, & esse cum Christo secundum regulas æternas, & non secundum inclinationem naturalem, & ideo secundum hanc viam, non timuit timore pertinente ad partem intellectivam: quia tamen phantasia habuit speciem passionis & mortis, ideo apprehendebat hoc & secundum partem sensitivam vere timuit. Ad aliud de Damascen. quia habuit intellectivam mœstam; dicendum, quod omnes illæ auctoritates, quæ dicunt, quod habuit tristitiam, possunt exponi de tota voluntate secundum portionem superiorem, & inferiorem, quia hoc verum est respectu

peccati aliorum, de quo tristabatur, ut supra dictum est. Et nota, quod Damascen. accipit intellectivam pro parte rationali, ut distinguitur contra sensitivam; & non pro parte intellectiva apprehensiva.

DISTINCTIO XVI.

Circa istam decimam sextam Distinctionem, in qua Magister agit de modo; quo Filius Dei assumpsit defectus humanæ naturæ; quæritur unum.

QUÆSTIO I.

Utrum Christus habuerit necessitatem moriendi.

Quod non, Roman. 8. *Corpus mortuum est propter peccatum*, idest, habuit necessitatem moriendi; similiter Gen. 2. *In quacumque die comederis, morieris*. Sed Christus, nec habuit peccatum originale, nec actuale. Cum igitur mors inflicta sit propter peccatum, ut patet per auctoritates dictas, sequitur quod Christus non habuit aliquam necessitatem moriendi. Præterea, anima Christi fuit omnisciens, sicut patet: igitur fuit omnipotens, & si hoc: igitur non habuit necessitatem moriendi, quia potuit prohibere omnem causam mortis. Consequentia prima patet, quia non minoris perfectionis est omnia scire, quam omnia posse, cum utrumque respiciat omnia, & includat potentiam respectu actus tendentis in omne possibile: ergo. Præterea, corpus ejus fuit temperatissimum, & optime complexionatum, aliter non fuisset proportionatum animæ suæ, quæ fuit nobilissima inter omnes formas perficientes materiam: scivit autem anima ejus omnia, quæ poterant nocere, & quæ conferre sanitatem, & tenebatur salvare vitam suam: igitur accipiendo pro alimento conferentia, dimittendo noxia, & præcavendo ab extrinsecis corruptivis, potuit semper vixisse, quod bene scivisset facere: igitur nulla fuit in eo necessitas moriendi.

Præterea, anima sua fuit perfectissima inter omnes formas perficientes materiam: igitur perfectissime perficiebat materiam, & per consequens abstulit omnem privationem a materia, quam perfecit; quia hoc potest forma imperfectior, scilicet forma Cœli, ita quod Cœlum sit naturaliter incorruptibile: igitur hoc fecit anima Christi respectu suæ materiæ.

Contra: omne corruptibile necessario corrumpetur 6. *Metaph.* (a) & causa est, quia contraria in eodem semper agunt, & patiuntur ad invicem: cum igitur corpus Christi fuerit compositum ex contrariis, tandem corrumperetur naturaliter. Præterea, *Materia est qua res potest esse, & non esse.* (b) 7. Metaph. & hoc ratione privationis in ea 1. *Phys.*

a *Tex. 7.* b *Tex. 9. 21. & 53. Tex. 80.*

1. *Phys.* quia privatio, sive materia privata machinatur ad maleficium, idest, ad corruptionem compositi cujus est: sed materia fuit ejusdem rationis in Christo, & in nobis; sed in nobis est causa necessaria corruptionis igitur, & in ipso.

QUÆSTIO II.

Vtrum in potestate anima Christi fuit non mori ex violentia passionis.

QUod sic, quia anima sua secundum voluntatem perfecte dominabatur appetitui sensitivo, & omnibus viribus inferioribus: quia in ipso nulla rebellio ipsarum fuit: igitur dominabatur plene super corpus, ut posset impedire omnem violentiam corporalem.(a) Probo, quia dominabatur corpori principatu despotico, sicut dominus servo: appetitui autem sensitivo, & aliis viribus inferioribus principatu politico, sicut Rex, vel Princeps dominatur civibus; quare perfectius dominabatur corpori, quam aliis viribus, quia servus nihil potest contra dominum; civis aliquid potest contra Principem, & contradicit sibi aliquando. Præterea, Ioan. 10. dicit Christus, *Potestatem habeo ponendi animam meam*, & iterum, *Ego pono animam meam à meipso, & nemo tollet eam a me*. Quæro quomodo intelligit, cum dicit, a *meipso?* non enim a se Dei Verbo quia nunquam fuit deposita, vel separata a verbo anima illa: igitur hoc dicit ut homo, quod posuit animam a se, separando ipsam a corpore; igitur in potestate animæ fuit separari, vel non separari. Similiter infra dicit, *Hoc mandatum accepi à Patre*, scilicet, ponere animam meam, sed non accepit mandatum, nisi ut homo; quia in divinitate æqualis erat Patri: ergo ut homo, & minor Patre posuit animam suam: ergo ut homo habuit in potestate sua ponere, vel non ponere. Præterea, in Evangelio habetur, quod (a) *cum clamore valido emisit spiritum*: hoc aurem non potuit esse, quod sic valide clamaret, nisi prævenisset gratis horam mortis, quæ accidisset ex violentia passionis: igitur ante horam illam, sive instans, potuit ex potestate sua animam suam, & eadem ratione potuit etiam non posuisse pro tunc, nec postea: & ita in potestate ejus fuit mori, vel non mori ex violentia passionis. Contra, fuit in eodem statu secundum corpus in quo nos, & viator: igitur secundum corpus potuit sibi violentia inferri, unde necessario dissolveretur corporis harmonia; patet in nobis, & ita unde corpus privetur vita.

Præterea, si in potestate sua fuit præservare corpus ab omni violentia extrinseca; ergo cum tenebatur se custodire a morte, sicut quilibet, sequitur quod in moriendo peccasset; quia post dilectionem Dei, & animæ propriæ, & animarum proximorum, tenebatur suum corpus diligere lege charitatis: & ita si posuit animam, vel po-

a *Vide* 1. *Polit.* c. 3. b *Mat.* 27. *Marc.* 15. & *Luc.* 23.

ni permisit; cum potuit hoc præservasse, ut homo, peccasset: quia qui non præservat dissolutionem sui corporis, cum possit, peccat.

Ad primam, quæstionem dicitur a multis, quod habuit necessitatem moriendi: (*a*) quia in eo fuit potentia materiæ ejusdem rationis, sicut in aliis hominibus, & fuit privata aliis formis: & materia privata est necessaria causa corruptionis: ergo.

Præterea in corpore Christi fuit contrarietas qualitatum, quia qualitates elementares non sunt in omnimoda proportione æquali in corpore mixto proportionato animæ, quia aliter complexionatur una pars, quam alia: & vita præcipue consistit in calido, & humido; Quia igitur fuit dominium alicujus qualitatis, & contrarietas ex mutua actione, & passione, tandem naturaliter fuisset corruptio necessario secuta (*b*). Præterea, ex hoc, quod elementa in corpore appetunt naturaliter propria loca, cum sint extra, fuisset tandem corruptio, & dissolutio illorum per naturam. Præterea, diversæ partes organicæ diversimode complexionantur, ita quod in oculo dominatur alia qualitas, quam in aliis organis, & habent contrarietatem, ideo ex mutua actione, & passione partium erat necessitas ad corruptionem. Præterea, omne corpus generabile, & corruptibile habet certam periodum suæ durationis in *esse*, ultra quam non potest durare: sed corpus Christi fuit generabile. & corruptibile: ergo.

Rationes istæ non concludunt: quia omnes æque præter ultimam, concludunt de corpore Christi modo, vel de corpore post judicium, sicut ante. Prima non, quia corpus istud habet modo eandem potentiam materiæ, quam prius, & simili modo privatam, quia non habet alium actum modo, quam ante: & ideo sicut anima ante non abstulit privationem, communicando se per essentiam corpori, sic nec post: quia non communicavit se materiæ post resurrectionem, nisi sicut ante. Præterea 2. & 3. ratio non concludunt, quia corpus Christi in Cœlo est mixtum, & est ibi contrarietas, quæ ante; & elementa hata sunt esse in regionibus propriis, cum sint extra, & magis extra, quam prius in corpore Christi, & in corpore secundum se, non ut accipitur secundum organa sensuum, maxime dominatur terra, & illa in Cœlo existens est maxime extra locum suum; ideo maxime iaceret ad corruptionem appetendo locum proprium. Præterea 4. ratio non: quia quantum ad partes organicas, sequitur idem, quia post resurrectionem, fuerunt ejusdem complexionis, qualis ante, aliter non essent eædem partes: igitur si fuerunt ante causa corruptionis, & post erunt, & ita necessario corrumperetur post, sicut ante, si ista esset causa hujus necessaria. Ultimum argumentum accipit unum falsum, scilicet quod omne generabile habet certam periodum, &c. Quia ponatur in *esse* aliquis lapis, & tollatur omne extrinsecum corruptivum, posita cum hoc generali influentia, vel manute-

a *D. Bon. præs. d. a. 1. q. 3. Vide Var. hic & Hen. quodl. 3. q. 8.*

b *In 2. d. 15. videtur tenere oppositum, ubi docet elementa esse in mixto virtualiter. 1. de Ge. c. 57.*

nutenentia divinâ, nunquam corrumperetur: ergo non propter periodum corrumpitur, vel habet certum terminum durationis. Sed si mixta sunt nacessario corruptibilia, hoc est ex causa intrinseca, & maxime animata: quia in talibus aliqua qualitas dominatur ut calor, qui tamen continuo fovetur in humido tendente in corruptionem continue per actionem calidiratis: ideo tandem ex tali actione sequitur defectus, & corruptio humidi radicalis in aliquo citius, in aliquo tardius, secundum quod actio est fortior, & minus fortis. Et ideo nihil facit ad periodum determinatam, extrinsecum corruptivum, & ita est periodus ipsius major, & minor in ipsis ex causa intrinseca, ita quod aliquid intra est causa periodi, & corruptionis, magis quam e converso. Similiter elementa simplicia non corrumpuntur secundum totum: quod autem corrumpantur secundum partem, hoc est ex actione alterius contrarii in ipsum, & subtractione causæ conservantis, & generantis: sicut ignis de inferiori sphæra corrumpitur in hyeme, in regione ista ex actione frigidi dominantis, ex elongatione Solis: e contra in æstate generatur pars ignis, & corrumpitur frigiditas propinqua igni, & causa est accessus solis. Exclude actionem talem, & corpus simplex non corrumpetur propter periodum certam, quam in se habeat: sed periodus rei sequitur causam corruptivam, & est major, vel minor ex causa alia, quam ex hoc, quod periodus.

Ad quæstionem igitur dico primo, comparando Verbum assumens ad naturam assumendam: secundo, comparando naturam ad qualitatem consequentem: tertio, comparando naturam assumptam ad gloriam, & pœnam. Primum potest esse tripliciter. Primo modo comparando Verbum assumens ad naturam gloriosam assumendam, quia potuit accepisse naturam simpliciter gloriosam; & illa nullo modo habuisset causam simpliciter corruptionis. Secundo modo comparando Verbum ad naturam innocentem assumendam sine peccato originali, & cum justitia originali, ita quod esset innocentia ex parte naturæ in se; & sic adhuc non fuit hic aliqua causa demeritoria mortis. Tertio modo comparando Verbum ad naturam assumendam gloriosam, sic quod gloria non redundaret in corpus per miraculum, & sic facto illo miraculo in tertio instanti, sequebatur in quarto, causa necessitatis dissolutionis illius corporis, & separationis hujus animæ a corpore.

Dico ergo ad propositum, quod comparando Verbum ad naturam gloriosam assumptam in tertio instanti sine redundantia gloriæ animæ in corpus, necesse fuit corpus suum esse mortale; licet hoc fuerit speciale, & novum miraculum, quod gloria animæ non redundaverit in corpus. Facto tamen miraculo isto, corpus illud habuit necessitatem moriendi: quia nec gloria redundavit in ipsum, nec secundum corpus habuit justitiam originalem præservantem a corruptione. Hoc confirmatur per Augustin. *de Baptismo parvulorum*, (a) ubi ex

a *Cap.2.*

expresse dicit, quod de facto illo miraculo, habuit necessitatem moriendi. Sed unde fuit hæc necessitas moriendi? Respondeo, quia corpus sibi dimissum per privationem redundantiæ gloriæ, fuit animale, & ideo non sub pleno dominio animæ, ad prohibendum passionem in corpore, ideo fuit in corpore ejus corruptio, & restauratio per sumptionem alimenti: sed non potuit fieri restauratio ita perfecta, quod corpus semper maneret, nisi anima perfectum dominium habuisset supra corpus. Contra, scivit quantum necesse fuit sumere ad tantam restaurationem deperditi, ut tantum restauraretur, quantum fuit deperditum. Respondeo, quamvis scivetit hoc; attamen duo sunt, quare hoc non sequitur, scilicet potentiæ nutritivæ debilitatio in convertendo, & impuritas alimenti, quod assumpserit. De impuritate alimenti dico, quod si Adam habuisset alimentum nostrum, fuisset mortuus senio. Hoc de ratione alimenti patet, quia non quodlibet habet generari ex quolibet, sicut ex termino, sed determinatum ex determinato (a): & ideo ex alimento putiori, & meliori generatur melior sanguis, & ex sanguine putiori generatur caro solidior, & permanentior: unde ex alimento corrupto, & impuro generatur caro valde fluida; igitur impuritas alimenti Jesu Christi respectu alimenti Adæ, fuisset in Jesu Christo, sicut in nobis causa extrinseca corruptiva, quia non fuisset ex parte alimenti, ita perfecta restauratio, sicut deperditio. Sed posito, quod habuisset esum ligni vitæ, fuisset ne corpus eius incorruptibile? Dico quod non; sed habuisset causam intrinsecam moriendi: quia omnis virtus naturalis relicta sibi, & non præservata per aliquod donum collatum, agendo in aliud naturale, repatitur, & debilitatur: & tantum agere posset, quod debilitabitur in tantum, quod non posset sufficienter agere ad conservationem sui individui: ut patet de virtute nutritiva in nobis, quod longa actione in alimenta, & ex conversione diutina tandem debilitatur ita, ut non possit plus convertere. Talis fuisset nutritiva Christi sibi derelicta, & ideo tandem debilitata, non potuisset amplius restaurare: igitur debilitas virtutis, & impuritas alimenti extrinseci fuissent sufficiens causa suæ mortis naturalis.

Sed contra ista sunt aliqua dubia; videtur enim quod ex perfecta unione Christi ad Verbum sine omni alio miraculo novo, præservaretur corpus ejus ab omni corruptione, quia assumptio fuit talis, ut assumptum nunquam dimitteretur, secundum Damascenum: igitur non potuit esse quod stante unione corporis ad Verbum aliqua pars carnis ejus flueret, & corrumperetur, quia sic assumptum fuisset dimissum: immo si fluxerunt partes, hoc videtur fuisse per miraculum: igitur magis fuit miraculum Christum fuisse mortuum, quam naturale.

Præterea, si partes fluebant, tunc fuit restauratio partis novæ. Hoc autem non fuit sine novo miraculo, quia illa pars nova uniebatur Verbo; hoc non potuit fieri, nisi a Verbo, quia tantæ potentiæ est

a 1. *Phys. & alibi sæpe.*

est unire partem Verbo, sicut totum corpus; sed totum non unitur nisi per miraculum: igitur nec illa pars. Dico ad ista, quod facto illo miraculo, quod gloria animæ non redundabat in corpus, necessitas fuit, quod partes corporis fluerent per sudorem, & alias consumptiones: quia activo, & passivo naturalibus approximatis, necesse est sequi consumptionem, si alterum habeat dominium: sed in corpore Christi fuerunt calidum, & humidum, & aliquod dominium unius super alterum, & virtus nutritiva non sufficiebat ex alimentis restaurare deperditum ex mutua actione, ideo necessario fuit fluxus partium, & corruptio. Ad primum, cum dicitur quod semel assumptum nunquam fuit dimissum; verum est de principalibus partibus corporis (a). quæ concurrunt ad perfectionem hominis, cujusmodi sunt partes heterogeneæ, scilicet cor, caput, & manus, & hujusmodi: & tamen aliquæ partes dimissæ sunt, ut si incidit sibi ungues, vel radit sibi capillos, & sic de partibus carnis, & aliis: immo totum sub ratione totius fuit dimissum, quia totum integrum ex partibus non semper fuit unitum, ut supra patuit: tamen principales partes semper fuerunt unitæ, & de illis loquitur Damascenus. Ad aliud cum dicitur quod tunc ex novo miraculo fuit alia pars unita: dico, quod non novo, sed antiquo. Circa quod sciendum, quod sicut virtus generativa habet generare distinctum secundum *esse*, & secundum locum etiam separatum; sic nutritiva habet generare idem, & unitum: quia nutritio est aggeneratio unius ad aliud per identitatem, & unitatem cum eo. Et dico, quod generatio novæ partis unitæ corpori, fuit naturalis, & quod caro generata esset pars corporis præexistentis, naturale est utique: sed quod pars ista uniatur Verbo, fuit miraculum, non quidem novum; sed eodem antiquo, quo primo corpus totum unitur Verbo, unitur omnis pars illius totius, & omne illud, quod est actu pars ejus. Sed tamen virtus naturalis fecit aliquid præambulum ad antiquum miraculum, quia fecit quod aliquid esset actu pars corporis, quod prius non fuit. Sed hoc antiquo miraculo facto, illa pars est unita Verbo unione totius, & effective a Verbo, & a tota Trinitate.

Ad primum principale, dicitur, quod corpus propter peccatum mortuum est demeritorie: & ex hoc sequitur, quod cum in Christo nullum fuerit demeritum, quod in primo instanti, in quo assumpsit naturam innocentem, non fuit causa demeritoria mortis in eo, & sic procedit illud Gen. quod postquam comederunt, habuerunt primi parentes necessitatem moriendi ex demerito: sed alia causa fuit in Christo, sicut dictum est in pede quæstionis. Ad aliud concesso antecedente, nego consequentiam. Et causa est, quia omnipotentia ad omne impossibile producendum, non potest conferri creaturæ, vel alicui, nisi illud habeat in se formam unam, vel plures, in qua, vel in quibus radicetur potentia omnium possibilium possibiliter fiendorum: hæc autem forma non potest esse accidentalis, nec una, nec

M 4 mul-

a *Nota contra Thomistas de sang. Christi. Disp. 2. q. 2.*

multæ: quia accidens secundum se non habet in se, nec habere potest, manens accidens, productivam virtutem omnium substantiarum, vel alicujus (dico de se) igitur oportet quod illa omnipotentia insit ei per aliquam formam substantialem virtualiter, & perfecte continentem omnem formam, & omne ens possibile fieri. Sed talis potentia non potest conferri animæ Christi, manente anima. nec Angelo: quia anima manens anima, vel Angelus manens Angelus, non potest infrigidare, & ideo repugnat sibi talis forma virtualiter continens omnia. Sed posse cognoscere omnia cognoscibilia, cum hoc non sit producere ipsa in *esse*, non requirit nisi potentiam intellectivam: & habitus, vel species, quorum anima est capax, ideo intendendo in scibilia, non causando ea, sed tantum cognoscendo, non requiritur tanta perfectio in fundamento, quo absolute cognoscit, sicut requiritur in fundamento omnipotentiæ, quo potest omnia possibilia causare. Ad aliud, cum dicitur quod scivit se custodire, & restaurare æqualiter; Concedo, quod scivit, si habuisset pro statu isto, in quo fuit alimentum purum, & virtutem nutritivam non debilitatam: sed utrumque defuit, ideo non fuit conversio alimenti in ita puram carnem, ut semper maneret, nec fuit virtus ejus æque intensa in convertendo. Ad aliud, cum dicitur quod ejus anima fuit perfectissima forma, ideo abstulit omnem privationem a materia, sicut forma Cœli: Dico, quod sicut forma Cœli non continet virtualiter, vel causaliter, & perfecte omnes formas, ita non potest auferre a materia (si in Cœlo sit materia) omnem privationem, & potentiam materiæ ad aliam formam. Ideo si in Cœlo sit materia ejusdem rationis, cum materia hic, necessario est ibi privatio, & possibilitas ad alias formas; ideo si Cœlum sit incorruptibile, oportet dicere consequenter, quod vel sit forma simplex; vel quod si habeat materiam, quod illa sit alterius rationis, & de se tantum in potentia ad formam, quam habet. (*a*) Respondere ad totinas argumentorum supra pro prima opinione quomodo elementa sunt in corporibus gloriosis, & tamen sunt incorruptibilia, pertinet ad quartum librum, ideo ibi usque differtur.

Ad secundam quæst. dico quod si anima Christi fuisset sibi absolute dimissa ex quo fuit gloriosa, gloria animæ redundasset in corpus; & per consequens in potestate animæ fuisset non mori ex quacunque passione. Sed quia in tertio instanti fuit corpus sine redundantia gloriæ in ipsum, ut patet supra in præcedenti quæst. ideo in quarto instanti illud corpus necessario fuit corruptibile. Nec fuit in potestate animæ a passione præservari: cujus ratio est, quia ex prima institutione naturæ est, quod aliqua activa sunt nata dominari aliquibus passivis: tunc sic, omne corpus alterabile, & corruptibile, per approximationem activi dominantis potest corrumpi: corpus Christi fuit tale a primo instanti unionis usque ad mortem: igitur per activum approximatum potuit in corpus illud induci dispositio, vel qualitas incompossi-

a *Dist.* 49. *q.* 13. & *d.* 44.

possibilis animationi passivæ illius corporis; & ita potuit per mortem privari vita; quia anima non perficit nisi corpus dispositum, & proportionatum ei. Si dicas, quod sicut anima a solo Deo creatur, & unitur, sic solus Deus potest eam separare; & ita nihil aliud interens passionem potest eam separare a corpore. Præterea, si præservare corpus a passione non fuit in potestate animæ Christi; igitur passio, & separatio animæ non fuit voluntarium, nec per consequens meritorium.

Præterea, si sic, tunc passio illa fuit simpliciter violenta; & si hoc, non fuit meritoria. (a) Ad primum istorum, cum dicitur, quod solus Deus potest unire animam corpori; de hoc posset esse dubium, an in resurrectione, cum corpus fuerit summe dispositum, anima posset se unire, vel an generans hominem uniat animam intellectivam necessitando unionem per organizationem corporis, & dispositionem convenientem ultimate perfectibili ab anima intellectiva. Sed quantum ad primum, (b) habet locum in quarto libro. Concesso tamen antecedente, nego consequentiam; si solus Deus potest unire, igitur & separationem causare: quia agens creatum potest inducere aliquam qualitatem in corpore, ad quam necessario sequitur necessitate absoluta exanimatio corporis: nulla tamen qualitas, vel dispositio creata in corpore ab agente naturali ex causa necessaria simpliciter animationis passivæ corporis. Exemplum, ignis per actionem suam potest inducere qualitatem necessitantem ad separationem animæ a corpore, non autem aliquam necessitantem ad unionem animæ intellectivæ ad corpus, dico de se solo. Contra, communiter dicitur, quod agens naturale inducit dispositionem in corpore organico, scilicet perfectam organizationem, & debitam elementorum complexionem, quæ est dispositio necessitans simpliciter ad inductionem animæ. Respondeo, nulla dispositio inducta ab agente naturali in materiam, est dispositio necessitans simpliciter ad animæ infusionem, sed quæcunque sit illa cum se teneat a parte materiæ in ratione receptivi, & in potentia ad formam, est in potentia contradictionis ad ipsam animam intellectivam: aliter dispositio aliqua inducta in materiam ab agente naturali necessitaret Deum ad causandum animam, & informandum corpus, quod falsum est: licet Philosophus haberet hoc dicere, quia ipse posuit Deum naturaliter agere ex necessitate naturæ, omne quod agit, & ideo sicut aere existente summe calido, & summe disposito ad formam ignis, sequitur necessario, quod ignis igniat aerem, corrumpendo formam aeris: ita posuit Philosophus, quod corpore organico existente disposito per actionem agentis naturalis, Deus necessario creat animam in corpore, animando ipsum. Sed sicut Philosophus erravit in illo principio, ponendo Deum causare omnia extra se ex necessitate naturæ, sic Theologi negantes ipsum in illo principio, debent, concun-

a *Vid. in 2. d. 17. & 18. & sup. d. 2. & 4.*
b *Dist. 43. qu. 3. & 4.*

sequenter negare illum in quolibet, quod sequitur ex principio illo, scilicet, quod agens naturale possit simpliciter necessitare materiam ad animationem passivam: sed qualibet dispositio inducta in materia ab agente naturali, est in potentia contradictionis ad animationem, & formam respectu Dei; quia Deus voluntarie, & contingenter causat quidquid extra se causat.

Ad secundum, dico quod voluntas potest habere actum meritorium circa aliquod objectum, quod non est in potestate sua, immo quod est necessarium, & impossibile aliter se habere; sicut potest amare Deum amore amicitiæ, volendo sibi bonum, puta ipsum esse justum, sapientem, & hujusmodi; & tamen velit nolit voluntas, Deus est justus, & sapiens. Sic ergo mereri potuit voluntas Christi de passione Christi, quamvis non fuerit in ejus potestate impedire eam, complacendo scilicet illi passioni, & acceptando ipsam, propter bonum consequens ex ipsa, quia accepta fuit Deo. Ad tertium, dico quod *violentum* uno modo opponitur *naturali*, sicut violentum est lapidi sursum esse, quia naturale est sibi esse deorsum, & illo modo loquendo, passio Christi fuit violenta animæ, ut naturaliter inclinatur ad perficiendum corpus. Alio modo *violentum* opponitur *voluntario*, & illo modo, sicut dictum est supra, eo modo, quo passio nolita fuit ab anima, fuit violenta, & sic non merebatur patiendo. Sed eo modo, quo fuit volita, & accepta a voluntate, fuit meritoria, & non violenta, & hæc patent in pede quæstionis *dist.* 15.

Ad primum principale, dico quod anima non plus dominatur corpori, quantum ad omnem potentiam, quæ se tenet cum corpore, quam dominetur appetitui sensitivo, immo minus: quia quantum ad potentias animæ vegetativæ, non dominatur super corpus; quamvis quantum ad potentiam motivam dominetur, ut anima possit movere corpus hinc inde localiter, & ad hoc opus, & ad illud sicut placet. Sed non sic de vegetativis, quæ sunt omnino irrationales, non obedientes animæ in actibus suis. (*a*) Quamvis enim in potestate animæ sit exhibere eis materiam, in quam agant: tamen materia exhibita non subjacet dominio animæ in actionibus suis; & ideo ex sumptione alimenti impari, & debilitate virtutis in convertendo, fuisset corpus mortuum. Similiter anima non sic dominabatur appetitui sensitivo, quod ipse appetitus fuerit impassibilis, sed vere doluit: igitur nec corpori, ut non posset pati ex dominio animæ: & ita argumentum assumit unum falsum, scilicet, quod anima dominatur appetitui sensitivo, ut non patiatur, & ita plus corpori.

Ad secundum de Joann. quod ly *ego*, in supposito & apposito stat pro eadem persona, sed non secundum eandem naturam. Quia *ego*, scilicet suppositum Verbi, secundum naturam divinam; *Pono animam meam a me ipso* secundum naturam humanam, quia animam separavit a corpore, non a Verbo, ita quod ponere, vel separare effective attribuitur Verbo, sed terminative, ut a quo separetur anima

a Vide qu. de prax. in prol. & super 9. M. S.

anima, scilicet à corpore, convenit sibi ratione humanæ naturæ. Per idem ad confirmationem, quia ut homo, accepit mandatum ponendi animam, idest de complacendo, & patiendo animam poni; sed non effective, ita quod ponere animam, & non ponere, fuerit in potestate animæ ejus: & talis expositio non est extorta, quia eadem auctoritas potest exponi partim de capite, partim de membris; sicut hic, *qui potuit transgredi, & non est transgressus*; quantum ad posse transgredi, exponitur de membris, quantum ad non transgredi, exponitur de capite. Ita idem secundum aliquid, potest exponi de Christo ratione naturæ increatæ, & secundum aliquid ratione naturæ creatæ. Ad aliud *de clamore valido*, dico, quod alterum fuit miraculum, scilicet quod clamavit valide in hora mortis, & ex potentia Verbi: sed quod anima fuerit separata per violentiam passionis, hoc fuit naturale, supposito miraculo primo de non redundantia gloriæ in corpus. Nam omnia, quæ passus est, fuerunt quodammodo miraculosa, licet naturalia: quia quod non potest fieri, nisi præsupposito miraculo, etsi facto miraculo, possit naturaliter fieri, in relatione tamen ad miraculum necessario præsuppositum, est aliquo modo miraculosum. Sed quod patitur Christus secundum animam, & corpus, vel secundum portionem inferiorem rationis, hoc fuit ex miraculo primo, quo gloria animæ non redundabat in corpus, ideo totum quod patitur, fuit miraculosum: & tamen naturaliter patitur facto illo miraculo, sicut cæcus natus naturaliter videt facta illuminatione miraculose.

DISTINCT. XVII.

Circa istam decimam septimam distinctionem, in qua Magister agit de his, quæ per naturam humanam operatus est Christus, quia principium operationis humanæ est voluntas, sine qua nec opus est meritorium, nec laudabile; ideo primo quæro de voluntate, & Distinctione sequenti de merito. Quæritur ergo circa præsentem Distinctionem.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum in Christo fuerint tantum duæ voluntates.

Quod non; quia omnis voluntas est domina sui actus: sed si in Christo essent duæ voluntates, altera non esset voluntas; quia non domina sui actus. Probo, quia illa potentia non est domina sui actus, quæ sequitur motum alterius potentiæ; quia sic sequi non est dominari suo actui, sed subdi alteri respectu sui actus; sed si fuit in Christo voluntas creata, illa sequitur motum voluntatis Verbi increatæ, quia Verbum egit actionem naturæ humanæ: igitur non fuit voluntas: ergo, &c. Præterea, quod in Christo non sint tantum duæ voluntates; probatur, quia cum ibi sit voluntas libera sequens

quens intellectum creatum, & præter hanc voluntas naturalis: & voluntas libera, & naturalis habeant oppositum modum tenendi, vel tendendi in objectum: sequitur, quod erunt duæ voluntates: & in ipso est voluntas increata: ergo. Contra: habuit tantum duos intellectus, scilicet increatum, & creatum: igitur tantum duas voluntates.

Istam quæstionem solvit Damascen. *cap. 60. in seq. dist.* (*a*) quod sicut secundum fidem firmiter tenendum est, in Christo esse duas naturas, & unam hypostasim, ita oportet concedere sicut consequens ex illo, quod in ipso sint proprietates naturales, & potentiæ utriusque naturæ: sed potentiæ perfectissimæ naturæ rationalis, sunt intellectus, & voluntas: igitur in ipso sunt intellectus creatus, & voluntas creata, & ratione naturæ divinæ est in ipso intellectus increatus, & voluntas increata.

Præterea supra *dist.* 13. habetur, quod in Christo fuit summa gloria, & summa fruitio, & *dist.* 41. quod in Christo fuit omnis scientia ratione naturæ assumptæ: cum igitur cognitio & fruitio præsupponant intellectum, & voluntatem, oportet ponere in Christo utramque potentiam optime dispositam: ergo. Sed estne una tantum voluntas creata in Christo? Dico quod voluntas potest accipi sub propria ratione, vel sub ratione generali, & nomine, scilicet pro appetitu. Et secundo modo fuerunt in Christo ad minus tres voluntates, vel appetitus, scilicet intellectualis increatus, rationalis creatus, & irrationalis, scilicet sensitivus: sed quia voluntas addit super appetitum, quia est appetitus cum ratione liber: sic stricte loquendo, fuerunt in Christo tantum duæ voluntates (*b*). Sed communiter accipiendo voluntatem pro appetitu, sic puto, quod in ipso sicut in nobis, fuerunt tot appetitus distincti, quot sunt potentiæ apprehensivæ in nobis; quia sicut alia apprehensio est gustus, & visus, & tactus, & odoratus; ita est alia inclinatio, & delectatio consequens hanc apprehensionem, & illam: communiter tamen loquimur de appetitu sensitivo, sicut de uno: & ille est, qui sequitur virtutem imaginativam; & sicut illa virtus imaginativa imaginatur objecta omnium sensuum, & in præsentia illorum, & absentia, ita suo appetitu delectatur in illis, si sint convenientia; vel dolet de illis, si sint disconvenientia. Sed sicut non obstante, quod virtus imaginativa sic posset imaginari objecta omnium sensuum, tam in præsentia, quam in absentia, nihilominus tamen ponimus alios sensus particulares, & eorum apprehensiones particularium objectorum distinctorum; sic non obstante, quod ille appetitus consequens imaginativam, possit appetere convenientia omnis sensus particularis, & non appetere disconvenientia, oportet præter illum ponere appetitus distinctos particulares, & est eadem necessitas ponendi appetitus distinctos, sicut apprehensivas distinctas. Sed quid de naturali voluntate, & libera, sunt ne duæ po-

a *Lib. 3. cap. 14. Quære D. Tho. 3. p. q. 18. Vide in cano. d. 6. & 16.*
b *Vide com. 12. Met. c. 39. ad propositum.*

potentiæ? Dico quod appetitus naturalis in qualibet re, generali nomine accipitur pro inclinatione naturali rei ad propriam perfectionem, sicut lapis naturaliter inclinatur ad centrum; & si in lapide talis inclinatio sit aliquid absolutum aliud a gravitate, tunc consequenter credo, quod naturalis inclinatio hominis, secundum quod homo, ad propriam perfectionem, est aliud a voluntate libera. Sed primum credo falsum, scilicet, quod inclinatio lapidis ad centrum sit aliquid absolutum aliud a gravitate, & aliqua potentia, qua lapis habeat aliquam operationem in centrum, sicut aliqui imaginantur. Mirabilis enim esset illa operatio, cum non esset dare terminum illius, & esset actio transiens. Et cum centrum sit sibi conveniens, non agit actionem corruptivam ejus, nec etiam salvativam: quia non posset poni qualis esset illa operatio, vel quis terminus illius, ideo naturalis inclinatio lapidis nihil dicit ultra gravitatem lapidis, nisi relationem. Nec potest poni aliqua operatio, nisi forte respectu *ubi* conservando proprium *ubi*, quia forte suum proprium *ubi* in centro continue est in *fieri*, sicut lumen in medio: sed tunc actio illa non est in centrum, quia *ubi* non est in locante, sed in locato. Tunc dico, quod sic est de voluntate, quia voluntas naturalis non est voluntas, nec *velle* naturale est *velle*: sed naturale distrahit ab utroque, & nihil est, nisi relatio consequens potentiam respectu propriæ perfectionis. Unde eadem potentia dicitur voluntas naturalis, cum tali respectu necessario consequente ipsam respectu propriæ perfectionis: & dicitur libera secundum rationem propriam, & intrinsecam, quæ est voluntas specifice. Aliter potest dici voluntas naturalis, ut distinguitur contra potentiam, vel voluntatem supernaturalem: & sic ipsa in puris naturalibus existens, distinguitur contra seipsam, ut informatam donis gratuitis. Adhuc tertio dicitur voluntas naturalis, ut elicit actum conformem inclinationi naturali, quæ semper est ad commodum. Dicitur autem libera, inquantum in potestate ejus est, ita elicere actum oppositum inclinationi, sicut conformem; & non elicere, sicut elicere.

Ad primum principale concedo majorem, quod omnis voluntas est domina sui actus. Et cum dicitur in minori, quod voluntas sequens motum alterius potentiæ, non est domina sui actus, quia subditur illi; Dico sicut alias: *in* 1. *quæst. hujus*, quod Verbum nullam causalitatem habet super actum voluntatis creatæ in Christo, quam non habeat tota Trinitas. Ideo voluntas creata in Christo non privatur dominio respectu suorum actuum plus propter unionem ad Verbum, quam si non uniretur ei. Tunc ultra ad argumentum secundum duplicem opinionem in *secundo lib.*(a) tactam: si voluntas sit tota causa, & immediata sui actus: dico quod non sequitur motum Trinitatis causantis cum voluntate actum voluntatis; sed Trinitas tantum ponit voluntatem in *esse*, & sinit ipsam movere in actibus suis: ita, quod non comparatur ad operationem voluntatis, nisi inquantum ope-

a *Dist.*25. & 37. 2. *d.*37. *q.*1.

operabatur ad *esse* primum voluntatis. Et secundum illam opinionem minor rationis est falsa, quod voluntas in operatione sequatur motum alterius agentis, circa operationem suam. Licet enim sequatur motum alterius in *esse*, non tamen in *operari*, immediate dico. Si autem teneatur, quod voluntas immediate causet operationem suam, & nihilominus etiam Deus causat immediate cum voluntate, sicut immediate causat *esse* voluntatis, (quia ut dixi, Verbum nullam operationem habet aliam a tota Trinitate, circa actum voluntatis creatæ) denominatur tamen Verbum, & non tota Trinitas ab operatione voluntatis creatæ propter unionem, quæ facit communicationem idiomatum; tunc dico, quod voluntas in Christo, ita libere elicit, & dominatur actui suo; sicut voluntas mea suo: quia Deus non operatur ad operationem illam, nisi voluntate libere agente, & determinante se ad operandum, & tunc Deus operatur cum ea. Licet tamen illic non sit prima libertas, & dominium; sed in voluntate Dei, quæ non habet causam aliam operantem cum ea ad actum suum: sed tamen est ibi tanta, quanta potest esse in creatura. Ad secundum, dico quod voluntas naturalis, ut sic, non est voluntas, neque potentia; sed tantum dicit inclinationem potentiæ ad recipiendum perfectionem, non ad agendum, & ideo ut sic est imperfecta, nisi sit sub illius perfectione, ad quam illa tendentia inclinat potentiam. Unde naturalis voluntas non tendit; sed est ipsa tendentia, qua voluntas absolute tendit, & hoc passive ad recipiendum: sed est alia tendentia in eadem potentia, ut libere, & active agat, & tendat eliciendo actum; ita quod in una potentia est duplex tendentia, activa, & passiva. Tunc ad formam argumenti dico, quod voluntas naturalis secundum formale, quod importat, non est potentia, vel voluntas, sed inclinatio voluntatis; & tendentia, qua tendit in perfectionem.

DISTINCTIO XVIII.

Circa istam decimam octavam Distinctionem, in qua Magister agit de merito Christi, quod processit ex ejus voluntate, quæruntur duo. Primo.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Christus meruit in primo instanti suæ conceptionis?

Et arguitur quod non, quia non potuit peccare: igitur nec mereri. Antecedens patet *ex dist.* 12. ubi probatum est, quod non potuit peccare. Consequentia probatur, quia voluntas conjuncta perfecte fini ultimo, non meretur; aliter Beati mererentur: vel si sic eadem ratione posset peccare; sed voluntas Christi fuit perfecte conjuncta Deo per fruitionem in primo instanti; ergo, &c. Præterea, voluntas Christi semper fruebatur: igitur nunquam meruit. Consequentia probatur, quia aut fruitio, & meritum essent duo actus, aut

unus;

unus: non duo, quia actus fruitionis est actus adæquatus potentiæ; quia voluntas creata fruitur, quantum potest: sed una & eadem potentia, circa idem obiectum, non habet actum adæquatum unum, & præter hunc, alium distinctum; quia sic sequitur contradictio. Sed primum objectum meriti est ipse Deus diligibilis propter se amore amicitiæ, volendo sibi bonum, & similiter est objectum fruitionis: igitur non sunt duo actus, nec unus: quia de ratione actus meritorii est, quod contingenter eliciatur, ita quod voluntas, ut prius natura illo actu, possit contingenter elicere actum, vel non elicere pro illo *nunc*, pro quo elicitur. Sed actus beatificus non elicitur contingenter, sed necessario (aliter non esset beatificus) cum igitur habeant oppositas conditiones, scilicet contingentis, & necessarii, non possunt esse iidem actus. (*a*) Præterea, præmium excedit meritum, sicut finis illud quod est ad finem, (quia præmium est finis ejus, ad quem ordinatur, & finis est melior eo, quod est ad finem) sed nullus actus Christi secundum naturam creatam potest esse perfectior illo, quo voluntas Christi tendit in Deum, & fruitur eo: igitur talis actus non potest esse meritorius, quia tunc oporteret dare alium actum voluntatis creatæ meliorem, qui esset præmium, & finis illius, quod non potest esse, nec idem est melius seipso.

Præterea, quod non meruerit in primo instanti, arguitur specialiter, quia omne, quod est, quando est, necesse est esse: quia si illud, quod est esset contingens, hoc non est pro illo instanti, in quo est, sed pro illo, in quo causa præcedens posset illud contingenter causare: sed voluntas, si meruerit in primo instanti, non præcessit actum, & ita si actus ille non potuit non poni, non potuit non fuisse: igitur fuit simpliciter necessarius; & per consequens non meritorius.

Præterea, duæ mutationes, quarum terminus unius præcedit terminum alterius, non sunt simul duratione: sed creatio voluntatis in *esse* primo, & motio voluntatis ad proprium actum, sunt duæ tales mutationes: quia terminus creationis, ut *esse* voluntatis, præsupponitur termino alterius, scilicet ipsi actui: igitur non potuit simul esse primo, & operari: igitur non potuit mereri in primo instanti. Præterea, si sic; igitur Angelus potuit peccare in primo instanti. Probatio consequentiæ, quia secundum Philosophum, *quarto Physicorum*, (*b*) eadem est mensura oppositorum. Unde sicut simpliciter necessaria sunt supra tempus, ita & impossibilia: igitur meritum, & demeritum, eadem mensura mensurantur; & ita si Christus in primo instanti potuit mereri, Angelus in primo instanti potuit peccare. Consequens est falsum, quia tunc peccatum Angeli redundaret in Deum, quia omne coævum effectui est causaliter a causa talis effectus. Exemplum de igne, & ejus splendore, quia uterque est a generante ignem. Hoc etiam probat Anselm. *de casu diaboli cap.* 12. quod Angelus non potuit habere a se primum *velle*, quia si elicit primam volitionem a se

a *Resp. ad hoc arg. potest elici ex q. seq. in resp. ad primum.*
b *Tex.* 10.

se, aut hoc est volendo, aut non volendo. Non potest dici, quod non volendo, quia tunc nihil elicit, igitur volendo; & tunc ante primum *velle* erit aliud *velle*: igitur primum *velle* habet a Deo, & ita non posset peccare, nisi peccatum redundaret in Deum, sicut in causam ejus.

Præterea, in primo instanti fuit in Angelo motus naturalis rectissimus voluntatis, qui naturaliter præcedit *velle* liberum, cujusmodi est peccare: igitur non potuit simul in primo instanti esse motus naturalis rectissimus voluntatis, & velle deordinatum: quia tunc simul essent contradictoria; scilicet quod esset rectissimus, & non rectissimus.. Contra, ad actum meritorium sufficiunt potentia, quæ potest mereri, & dispositio gratuita in potentia, scilicet gratia, præsentia objecti apprehensi, & usus potentiæ circa illud: omnia illa fuerunt in Christo in primo instanti. Patet de potentia gratuita, & præsentia objecti: de usu potentiæ, scilicet quod potuerit uti gratia, eliciendo actum. Probatur, quia secundum Augustin. 6. de Trinit. cap. 1. *Splendor genitus ab igne esset æternus, si ignis esset æternus.* Dicit genitus ab igne: igitur res, & operatio sua possunt esse simul pro quocumque instanti.

In ista quæstione primo videndum est, quomodo Christus meruit. Difficile tamen videtur salvare, quod meruerit, cum fuerit Beatus, & perfecte conjunctus fini secundum voluntatem in primo instanti. Unde si in primo, vel aliquo alio potuit mereri, videtur quod alii Beati mereantur, vel mereri possint in infinitum: & ita eorum præmium nunquam perfecte habetur. Videndum tamen est primo, quid sit meritum. Et dico quod meritum est aliquid acceptatum, vel acceptandum in alio, pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum illi, in quo est quasi debitum illi pro illo merito, vel alteri pro quo meruit. Non enim meritum dicit semper actum, qui sit in potestate ejus, cui fit retributio; sed hoc solum est quando aliquis meretur sibi ipsi: quando autem unus meretur alteri per orationes, vel alias afflictiones acceptas Deo; quamvis illa sint in potestate merentis, non tamen sunt in potestate ejus, pro quo facit; & tunc meritum formaliter dicit ordinem alicujus actus laudabilis in merente ad acceptantem, quod acceptans acceptat, ut retribuat ei, pro quo acceptatur. Et ex hoc sequitur, quod unus potest mereri pro alio: quia tamen in Deo nihil est acceptandum non acceptatum, ideo in descriptione meriti non oportet addere acceptandum in ordine ad Deum. Deus igitur, acceptans bonum factum, vel bonum *velle* alicujus, tribuit sibi si indigeat, si tamen sit ita perfectus, quod non indigeat perfectione sicut Christus retribuit aliis, pro quibus meretur. Tunc ad propositum loquendo de merito, prout consistit in bono *velle* voluntatis, dico quod Christus meruit nobis tali *velle*; & dico quod radix omnis meriti consistit proprie loquendo de merito, in affectione justitiæ voluntatis: non autem in affectione commodi, nec in affectione justitiæ, ut ordinat affectionem commodi. Hoc patet, quia primum objectum circa quod aliquis meretur primo, est ipse Deus, secundum quod

afſe.

affectione justitiæ vult Deo bonum, ut esse, & bene esse, scilicet justum, sapientem, &c. sed voluntas affectione commodi respicit proprium bonum, & aliquando inordinate, nisi reguletur, & ordinetur affectione justitiæ. Ideo meritum non consistit primo in affectione justitiæ, ut moderatur & ordinat affectionem commodi circa proprium bonum: sed sicut primum demeritum Angelorum fuit inordinatus motus, & desiderium beatitudinis circa Deum: ita meritum est ordinatus motus circa Deum volendo sibi bonum. & post volendo (a) cum debitis circumstantiis, sibi conjungi ipsum in se, & in aliis. Et ideo omne amatum affectione commodi, si non ordinetur, & modeterur affectione justitiæ, est demeritum, quia est immoderatus appetitus proprii boni, vel indifferens, si posset esse indifferens, de quo non modo (forte enim potest secundum, quod prævenit affectionem justitiæ) ideo in affectione commodi, (b) nisi referatur ad ultimum finem affectione justitiæ, non consistit meritum. Sed alii Beati a Christo, quia secundum totam voluntatem conjuncti sunt ultimo fini, scilicet Deo, affectione justitiæ perfectissimæ, etiam habent summum commodum conjunctum sibi, quod appetunt affectione commodi, scilicet conjunctionem summi boni; ideo non possunt habere actum oppositum affectione commodi, ut libere velint aliquid, quod non sit eis commodum: Nullum enim est objectum in patria, quod possint velle, quod sit eis incommodum, quod affectione commodi nolunt. Sed Christus secundum aliquid fuit viator, & passibilis secundum partem sensitivam, & portionem inferiorem voluntatis ideo multa habuit objecta præsentia sensibus, & portioni inferiori, circa quæ potuit libere velle contra affectionem commodi, quæ semper est ad conveniens illi, cujus est: ideo jejunando, vigilando, orando, & multis aliis talibus potuit mereri, vel exercendo talia exterius, vel volendo interius talia propter Deum. Tunc dico, quod licet Angeli habeant bonas operationes circa nos, vel alii Beati: quia tamen illi actus sunt inclusi in beatitudine illorum, hoc est ratione beatitudinis, & ex illius plenitudine, & collatione obligantur nobis a Deo: Potest dici, quod non merentur; sed hujusmodi operationes Christi prædictæ non includuntur in sua beatitudine, ideo per illos actus meruit: quia quantum ad illos actus fuit viator, non comprehensor, ita quod radicaliter includuntur in sua beatitudine.

Similiter potest dici, si hoc non placet, scilicet quod meruit tantum actibus partis sensitivæ imperatis a voluntate, secundum primam opinionem supra, sed quod etiam patitur secundum partem intellectivam; tunc potest dici, quod quantum ad omnes actus portionis inferioris potuit mereri. De his dico, qui respiciunt ea, quæ sunt ad finem. Sed quomodo? dico, quod etsi portio superior fuit perfecte conjuncta Deo, secundum actum beatificum: fuit tamen eadem voluntas passibilis, secundum portionem inferiorem, & ut sic, fuit viatrix, & potuit mereri. Contra: illud, quod est in termino sim-

 pli-

a 2. *d*. 6. *q*. 2. b *Vide in* 2 *d*. 41.

pliciter, non potuit mereri: sed portio inferior fuit simpliciter in termino, quia non potuit habere actum inordinatum, circa aliquid ad finem: igitur fuit quietata, & beatificata quantum potuit; quia non est ipsius partis inferioris habere actum circa objectum æternum immediate; sed circa alia in relatione ad illud objectum. Præterea, sicut in nobis meritum respicit partem intellectivam, sic in Christo: sed in nobis non est meritum in portione inferiori, nisi fuerit in superiori complete, sicut nec peccatum: igitur nec Christus potuit mereri secundum portionem inferiorem tantum, nisi mereretur secundum superiorem. Ad primum horum, cum dicitur quod portio inferior fuit simpliciter in termino, & ideo non potuit mereri; Dico, quod portio inferior in Christo, dicitur esse in termino, ex hoc quod portio superior conjungebatur Deo perfecte, scilicet, quod affectione justitiæ non potuit velle, nisi ordinatum, & justum, & ideo non potuit peccare. Sed tamen non fuit secundum partem inferiorem ex conjunctione cum Deo in termino, sic quod habuit impassibilitatem. Nec habuit omne, quod habere potuit secundum affectionem commodi, quia ex miraculo non habuit summum bonum sibi conjunctum, quantum potuit conjungi, sicut est in simpliciter Beatis, & in Christo modo de facto in patria. Quia igitur sic fuit, potuit aliquid accidere sibi contra affectionem commodi, quod tamen acceptavit, & ita mereri potuit. Et præter hoc etiam portio inferior meruit eliciendo operationem circa creata, ut diligendo matrem, & alios bonos in Deum, & malos propter Deum. Ideo, quando dicitur, quod secundum portionem inferiorem fuit in termino, si intelligatur omni modo in termino, falsum est.

Ad secundum, cum dicitur quod meritum complete non est nisi in superiori portione; Dico propter argumentum, quod Christus meruit secundum portionem superiorem, & secundum omnem actum ejus. Hoc tamen est difficile tenere propter alios Beatos, qui tunc videntur posse mereri in infinitum. Probo autem illud, quia omnis actus acceptatus a Deo, tanquam actus bonus & laudabilis, pro quo Deus velit aliquid retribuere illi, cujus actum acceptat, vel alteri, pro quo fit, est meritorius: hujusmodi est omnis actus Christi secundum naturam humanam: etiam actus beatificus, quo secundum portionem superiorem fruitur Deo: quia persona illa non secundum omnem conditionem sui fuit simpliciter in termino, ideo potuit Deus omnem actum creatum illius personæ acceptare tanquam dignum aliquo bono pro eo retribuendo illi personæ, si indiguisset; vel alteri, scilicet nobis, pro quibus meruit. Et hoc tenendo, oportet dicere, quod si actus beatificus secundum portionem superiorem Christi fuit meritorius, quod non includit contradictionem actum beatificum Michaelis, vel alterius Beati, posse acceptari tanquam aliquid dignum retributione, quod retributum daretur propter meritum, puta Michaeli daretur aliquid propter actum meritorium custodiæ, quam exercet circa me, contradictio, dico, non esset: tamen de facto Deus, non sic acceptat actum illum, quia persona illa est totaliter

ex-

extra statum merendi secundum totum subjectum; non sic Christus; sed secundum aliquid fuit in statu viatoris, & propter hoc omnis actus ejus creatus acceptus erat, & meritorius illis, pro quibus offerebatur Deo. Sed quomodo hoc? ex quo fuit extra viam secundum portionem superiorem, non videtur, quod secundum illam posset mereri plus, quam alius Beatus in patria.

Respondeo, sicut meritum non respicit, nec consistit tantum in ipso actu elicito, sed in conditionibus aliquo modo personæ, sive suppositi elicientis: sic acceptatio divina non solum respicit actum: sed conditiones accidentales suppositi elicientis. Exeplum: aliquis offendit me: veniunt duo, & rogant pro offensa veniam tertii offendentis. pono, quod uterque æque gratiose, & efficaciter roget; rogatio est causa, quare dimitto offensam, formaliter loquendo; tamen aliqua accidentalis conditio potest esse in alterius illorum supposito, propter quam citius, & magis dimittam offensam propter rogationem unius, quam alterius, puta quod sit amicus, vel aliquid tale: & tamen supplicatio est causa præcipua, quare offensam dimitto. Ita in proposito, quod persona sit secundum aliquid extra simpliciter terminum, est aliqualiter causa, quare ejus actus etiam beatificus est meritorius, & non alterius, scilicet Angeli, vel animæ Petri, & maxime cum talia dependeant ex liberalitate divina acceptante unum actum, & non alium: non tamen est contradictio utrumque acceptari tamquam meritorium secundum viam istam, quod videtur difficile. Sed tunc ultra posset esse dubium, an fruitio respectu Verbi in se sit actus meritorius, vel actus ille, ut tendit in objecta alia relucentia in Verbo, scilicet ut dilexit matrem visam in Verbo, & alios electos ita visos propter Deum, & in Deum, & alios inimicos propter Deum. Et posset dici, quod utroque modo & maxime, ut actus tendit in alia objecta a Deo visa, & dilecta ibi. Habemus igitur, quod tripliciter potuit mereri: eligatur via magis grata.

Est igitur videndum, an potuerit mereri in primo instanti, & potest dici, quod sic. Nec video oppositum, quia omne habens actum primum perfectum, & objectum præsens in ratione objecti, si non impeditur, & non sit actus ejus secundus successivus, sed permanens, potest agere pro quocumque instanti, si omnia ista concurrant: quia non plura requiruntur ad actum: & hæc omnia fuerunt in Christo in primo instanti conceptionis, scilicet potentia, perfecta gratia, objectum præsens per intellectum, scilicet tota Trinitas, cui poterat velle bonum propter se, & non impediebatur, & actus volendi est permanens: ergo. Contra rationem hanc insto, ut magis declaretur, & probo quod adhuc omnibus istis positis, non esset actus meritorius: quia ad talem actum requiritur deliberatio, & electio: electio autem præsupponit syllogismum practicum, & discursum, & discursus moram: est enim actus meritorius electivus: ergo. Respondeo, hujusmodi discursus, & syllogizatio practica est ad hoc, quod habeatur actus electivus voluntatis: & facto judicio per cognitionem practicam voluntas eligit, & quando voluntas eligit, ratio practica non discurrit;

quia facta conclusione practica, sententiat de eligendo. Si ergo sententia ultimata possit haberi sine discursu præcedente, ita perfecte, poterit voluntas libere eligere in instanti, sicut præcedente illo discursu: sed perfectus in cognoscendo non discurrit, sicut artifex in citharizando perfectus, non discurrit in percutiendo chordas, nec syllogizat, alias videretur imperfectus (hoc (*a*) habetur 3. *Ethic. c.* 10.) cum igitur Christus a principio suæ conceptionis fuerit perfectus in cognitione omnium, saltem abstractiva, potuit sine tali syllogizatione eligere, quia electio de se est actus simplex.

Hic viso, videndum est quid (*b*) meruit; & dico quod non meruit sibi fruitionem: quia si sic, aut operatione elicita circa ea, quæ sunt ad finem, aut circa ipsum finem. Non primo modo, quia primum actum habuit circa finem, fruendo prius scilicet, quam aliquem actum haberet circa aliquid quod est ad finem. Et si meritum fuit circa aliquod, vel aliqua objecta visa in Verbo, ut dictum est secundum viam præcedentem, vel circa matrem, vel circa electos multos volendo eis beatitudinem: naturaliter tamen præcessit operatio circa ipsum finem, scilicet Trinitatem, vel essentiam in tribus. Nec actu fruitionis, quo fruebatur Trinitate, meruit eandem fruitionem, quia hoc non esset aliud dicere, quam meruit fruitionem, quia habuit fruitionem; vel meruit, quia Deus dedit actum; quod nihil est dicere; quia nullus actus est meritorius sui ipsius, licet possit esse alterius. Igitur Deus liberaliter, sine aliquo merito præcedente conjunxit voluntatem istam per fruitionem ultimo fini, & ita non meruit sibi fruitionem. Vnde August. 13. *de Trinit. cap.* 19. dicit, quod summa gratia est, quod homo in unitate personæ est Deo coniunctus: & quamvis loquatur de gratia unionis, idest, gratuita Dei voluntate uniente: tamen ad unionem istam concomitanter sequitur gratia fruitionis de facto, ideo fuit summa gratia sine meritis præcedentibus. Sed contra: gloriosius est habere præmium pro merito, quam sine merito; igitur ponendum est in Christo. Præterea, prioritas naturæ videtur sufficere ad meritum: cum igitur inter voluntatem, & actum elicitum, possit esse prioritas naturæ; videtur, quod hoc sufficeret ad merendum fruitionem, vel idem actus, ut prior natura seipso, potest esse meritorius respectu sui ipsius. (*c*) Ad primum istorum, cum dicitur quod gloriosius est, &c. Dico quod verum est de præmio, quod potest haberi ex meritis: sed hæc conjunctio animæ Christi cum Deo per actum fruitionis, fuit tanta, & tam excellens, quod ad ipsam non potuit præcedere meritum: & nobilius est habere actum, ad quem non potest præcedere meritum ex liberalitate dantis, quam habere actum debiliorem cum multo merito præcedente. Et videtur hoc rationabile, quia sicut Deus creavit in *esse* naturæ aliquam naturam, puta naturam Angeli, ad quam creandam non potuit cooperari causalitas causæ secundæ propter perfectionem talis naturæ; ita in genere

a *al. 2. Phys. tex. com.* 36. b *Vide D. Tho. 3. p. q. 19. a. 3 & 4.*
c *Vide D. Tho. ubi sup.*

nere moris creavit Deus aliquem actum beatificum, ad quem non potest esse actus aliquis meritorius prior, & hujusmodi fuit actus beatificus animæ Christi, & hoc propter nobilitatem, & excellentiam actus, & modi habendi actum, quia immediate antequam haberet aliquem actum circa ea, quæ sunt ad finem. Aliter dicitur, ponendo quod actus ille potuerit cadere sub merito, etsi gloriosius fuisset habenti actum, meruisse illum, quam non meruisse: non tamen simpliciter est gloriosius; quia decens est propter alios Beatos, & propter perfectionem illius status, quod illic inveniantur omnes gradus principales in actibus beatificis, ut actualis beatitudo Christi sit major beatitudine omnium creaturarum: nam ibi sunt aliqui Beati, qui nunquam fuerunt inimici actualiter peccato actuali, ut multi innocentes, & multi alii, quia aliquando fuerunt inimici, ut mortaliter peccantes, & postea pœnitentes. Est ibi etiam Beata Virgo Mater Dei, quæ nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec ratione originalis (fuisset tamen, nisi fuisset præservata:) igitur decens fuit, quod esset beatitudo alicujus personæ, sine omni merito præcedente. Nec ideo anima Christi fuit inglorioslor: quia si actus potuisset cadere sub merito, anima illa potuisset mereri illum, nisi fuisset præventa actu beatifico. Et sic præveniri ex liberalitate dantis est majoris nobilitatis, sicut si mihi daretur illud, quod habeo in fine totius laboris meritorii nunc: & illud magis est ad decorem status Beatorum, ut dictum est. Ad secundum, dico quod prioritas naturæ potentiæ præcedentis actum, non sufficit; quia non est meritum, nisi in aliquo actu, vel passione accepta: sed voluntas, ut prior natura, non habet aliquem actum, vel passionem acceptam a voluntate, ratione cujus potuit mereri actum beatificum, quia ille actus præcessit omnem meritum: nec idem actus est meritum, & præmium; quia alterum excedit, ut præmium, tum etiam, quia hoc esset dicere, quod meruit, quia Deus dedit meritum, licet idem actus in Christo possit esse præmium sibi, & cum hoc meritorius aliis ut dictum est. Præterea, talis distinctio non est nisi rationis considerantis actum illum diversimode, quæ non sufficit ad actum meriti, & præmii. Sed nunquid meruit sibi impassibilitatem animæ, & corporis? Magister dicit in litera, quod sic. Contra, illud quod infuisset, si non fuisset per miraculum impeditum, quantum est ex ratione sui ante omnem actum causatum illius personæ, non cadit sub merito illius personæ; sed gloria, & impassibilitas corporis, & animæ infuissent in primo instanti unionis, nisi per miraculum fuissent prohibita: ergo. Potest dici pie sentiendo cum Magistro, & pie glossando, quod quamvis non meruerit directe impassibilitatem utriusque, meruit tamen amotionem impedimenti, propter quod non infuerunt statim, scilicet desitionem miraculi prohibentis redundantiam gloriæ in portionem inferiorem, & in corpus. De aliis quæ possent hic tangi, scilicet quid meruit, & quibus, dicetur distinctione sequenti.

Ad primum principale, cum dicitur, quod non potuit mereri simpli-

pliciter, sicut nec peccare; nego consequentiam in Christo. Nam licet perfecta conjunctio fini perfecte quietans, secundum omnem modum ipsum conjunctum, scilicet secundum affectionem justitiæ, & secundum affectionem commodi (secundum quod affectione justitiæ, vult primo bonum Deo, & secundario sibi, & affectione commodi vult semper sibi bonum, quomodo alii Sancti a Christo conjunguntur Deo, quia sunt totaliter extra viam, & in termino) prohibeat sic mereri, sicut & peccare; quia tamen affectio justitiæ potest separari ab affectione commodi, ut scilicet aliquis affectione justitiæ summe conjungatur fini, ita quod nullo modo possit injuste velle, vel peccare: tamen non conjungatur affectione commodi, ut habeat summum bonum commodum summe sibi conjunctum. & intantum pósfit pati: primo, portio superior in Christo conjungitur Deo per gloriam quietantem illam portionem, & per affectionem justitiæ totus homo, ut peccare non posset. Potuit tamen pati, quia aliquid açcidere potuit contra affectionem commodi,& illud potuit Christus ordinate velle, & acceptare, & ita mereri. Et sic patet, quod non est simile de Christo, & Beatis. Ad secundum, tenendo, quod meruit secundum portionem inferiorem; Dico, quod actus beatificus, & meritorius, sunt duo actus, quia unus respiciebat æternum, & alius temporale in ordine ad finem ultimum. Nec oportet, quod universaliter omnis actus meritorius sit primo, & immediate in executione circa Deum, sed sufficit,quod intentione. Unde in executione potest aliquid immediatius diligi, & finaliter in Deum reduci. Hoc dicendo,argumentum solutum est. Sed si teneatur, quod meruit secundum portionem Superiorem tunc potest dici,quod fuit circa objecta relucentia in Verbo,sicut diligendo electos,& volendo eis bonum. Et quando dicis, quod hoc non fit uno actu; Verum est, sed duobus. Et cum probas, quod non, quia portio superior habet actum adæquatum beatificum respectu obiecti beatifici, & non interruptum, igitur non potest simul habere alium actum circa alia relucentia in Verbo; Nego consequentiam, quia licet actus ille fuerit adæquatus intensive, ita ut perfectiorem habere non posset, non fuit tamen adæquatus extensive, quin simul alium imperfectiorem habere posset; alioquin nullus Beatus posset cognoscere res in proprio genere, quia eadem potentia cognoscit Deum visione beata, & alia in genere proprio. Ad aliud respondetur *in 2. lib.* (*a*) Dico tamen, quod actus fuit contingens in primo instanti. Contingens enim nunquam est formaliter contingens, nisi quando est, ideo contingens, quando est, contingenter est. Non tamen loquor in sensu compositionis. Non enim omne ens, quod est, est necessarium. Voluntas ergo in primo instanti, ut prior natura suo actu, ita contingenter elicit actum suum, sicut si per diem præcessisset actum elicitum.(*b*)Unde sicut entia antequam sint, quædam sunt contingentia, & quædam necessaria: sic etiam quando sunt, quædam sunt contingenter, & quædam necessario. Tamen ad formam argumenti alias respondi; quare. Unde non

a *Ad 4. arg. d. 2. q. 3.* b *Dist. 39. 1. lib.*

non est ratio, quare contingentia sunt contingentia, quia eorum causa duratione præcessit, sed quia causa, quando causat, contingenter causat. Tamen potest propositio distingui secundum compositionem,& divisionem,dicendo sic:*Omne,quod est, quando est,necesse est esse*,falsa est.& divisa. Vel sic;*Omne,quod est, quando est, necesse est esse*, vera est, & composita. Præterea aliter est fallacia secundum *quid*, & simpliciter: patet. Ad aliud cum dicitur,quando duæ mutationes sunt, ordinatæ secundum prius,& posterius,& termini similiter; Verum est, si tempore,& tempore: & si natura, & natura. Hic autem tantum est ordo naturæ inter mutationes; & talis est inter terminos. Ad aliud, cum dicitur quod si Christus potuit mereri in primo instanti; & Angelus peccare; de consequente posset esse magna altercatio. Dico tamen pro nunc, quod potuit peccare in primo instanti, & libere, & voluntarie, ut voluntas est prior natura actu elicito, quia habens primum *esse* perfectum, & objectum approximatum, si non impeditur, & actus ejus sit permanens, potest habere actum. Omnia ista poterant esse in Angelo in primo instanti, ut supra dictum est de merito Christi, & æque tenet de *velle* inordinato sicut de ordinato. Et hoc est, quod Augustin. dicit 11. de Civit. cap. 13. *Qui sentiunt malum Angelum peccasse (a) a principio*, hoc est, quod semper fuerit sub peccato, *non ex hoc cum Manichæis sentiunt, ponentibus unum Deum malum*: & ita non esset Deus auctor illius mali. Sic igitur secundum tenentes, quod peccare potuit in primo instanti, diceretur quod peccasset non inquantum effective a Deo, sed ut est de nihilo, alias ejus peccatum redundaret in Deum. Et cum dicis, quod omnis effectus coævus causæ secundæ est a causa prima, & sic peccatum Angeli esset a Deo: sicut ignis est a Deo, ita & *calere*; Dico, quod si propositio sit vera intelligenda est de positivis, & non de privativis: peccatum autem formaliter est privatio boni, quod deberet inesse actui elicito quando elicitur, & non inest. Aliter potest dici, quod propositio est falsa, scilicet quod *omne coævum causæ secundæ effectivæ insit sibi a causa sua*, quia non est contradictio de opposito. Unde si Deus crearet, vel agens creatum generaret solam substantiam ignis, illa haberet in se causalitatem respectu quantitatis, & caloris. Unde in eodem instanti temporis, in quo esset secundum substantiam, esset quantus, & calidus, (quamvis non in eodem instanti naturæ) posito etiam, quod generans ignem annihilaretur, ita quod nunquam esset nisi per unum instans. Unde posito quod generaretur calidus,quod non posset generare in se calorem alium in eodem instanti; hoc non esset ratione alicujus contradictionis, sed solum, quia duo accidentia ejusdem rationis non possunt esse in eodem subjecto; quod tamen est falsum fundamentum.

Preterea, non est verum universaliter, quod sicut generans dat substantiam rei, ita dat accidentia causaliter immediate; sed si verum sit, hoc non est verum nisi in generatione univoca: in proposito autem

a *S. Bon, lib. 2. d. 44. a. 1. q. 1.*

tem nihil valet, ideo potest substantia esse a Deo; & actus maxime quoad deformitatem, potest esse a voluntate ipsa. Ad illud Anselm. ipse videtur fingere unum Angelum tactum in affectione commodi, non in affectione justitiæ, ita, quod deficiat sibi *esse* primum affectionis justitiæ; (*a*) & tunc dicit, quod non potest habere primum *velle* de se, vocando primum *velle*, *esse* primum affectionis justitiæ: et quid mirum? Nec talis Angelus, si fieret, posset mereri plus, quam bos: sequeretur enim effrænate apprehensionem intellectus, sicut appetitus sensitivus sensum, & hoc affectione commodi. Unde in Angelo, & homine, ipsa voluntas secundum affectionem justitiæ & commodi est totale principium perfectum in *esse* primo, respectu actus volendi. Ad rationem autem ejus, cum dicit, si habet primum *velle* a se, aut hoc esset volendo, aut non volendo; Dico, quod si intelligas volendo actu elicito: ita quod non potest habere actum elicitum volendi, nisi prævia volitione sua, qua movet se ad volendum, falsissimum est: immo iretur in infinitum, & non esset dare aliquod *velle*, sicut nec primum *velle*. Sed dum vult aliquid actu elicito, saltem prius natura, vult habitualiter sic se velle, idest, prius habet principium volendi in *esse* primo quo vult actu elicito; & iste sensus est verus. Et quia Angelus a Deo factus non habet a se tale principium, ideo dicit, & bene, quod non potest habere primum *velle* a se, accipiendo *velle* pro perfecta voluntate in *esse* primo: & si hoc probat, concedatur. Ad aliud, cum dicitur, quod in primo instanti fuit in Angelo motus naturalis rectissimus, &c. Dico, quod si concludit de primo instanti, & de quolibet: quia in quolibet instanti motus naturalis est prior ipso actu libere elicito saltem natura, & ut est sic prior, est rectissimus, & ita non potest in eodem instanti oblique velle per actum liberæ voluntatis, & ita in nullo instanti peccabit voluntas. Ideo dico ad argumentum, quod motus naturalis non est aliquis actus elicitus, sed tolum dicit inclinationem naturalem voluntatis in bonum: & illud nihil reale aliud a voluntate dicit; sed si est relatio, est idem voluntati per identitatem realem: nec separari potest sine contradictione. Et ideo in dæmonibus manet ille motus sic rectissimus, sicut & natura, quia non est realiter aliud a voluntate, licet non sit idem sibi formaliter. Unde ille motus non est nisi habitus motus, idest natura in *esse* primo. Si autem accipias motum naturalem pro actu elicito conformi tali inclinationi; certe ille potest esse malus, & immoderatus, stante natura integra: nec actus malus minuit inclinationem naturalem, sicut nec naturam. Unde Angelus potest esse perfectus in naturalibus quoad *esse* primum, & peccare actu secundo elicito, & inordinato.

DISTINCTIO XIX.

Circa secundum, quod pertinet ad Distinctionem decimam nonam, ubi quæritur.

QUÆ-

a *De his* 2. *d*. 5. *q*. 2.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Christus meruerit omnibus nobis gratiam, & gloriam, & remissionem culpæ, & pœnæ?

ARguitur, quod non; quia præmium excedit meritum, & meritum ordinatur ad præmium, sicut ad finem; sed præmium omnium aliorum non excedit meritum Christi: igitur meritum Christi non ordinatur ad illud, sicut ad finem, cum sit nobilius, quam illud præmium: ergo: Præterea, meritum Christi fuit quoddam bonum finitum, cum fuerit ejus secundum naturam humanam, sed peccatum aliorum fuit infinitum malum, quia tanta fuit offensa, & peccatum, quantus est ille, qui offenditur, sive contra quem peccatur, vel a quo per ipsum separatur, ille est infinitus, scilicet Deus: igitur cum finitum non sit proportionatum infinito, nullum meritum Christi potuit mereri deletionem offensæ. Præterea, per idem potest probari, quod non meruit deletionem pœnæ pro reatu infinito aliorum, quia pœna. quæ debetur illi peccato, est infinita; & meritum Christi finitum: ergo. Præterea, de possibili possunt esse homines infiniti, si mundus, & generatio semper duraret: & quilibet natus de Adam contraheret originale peccatum; igitur forte tunc in mundo, in post sumendo, infinita culpa: igitur cum meritum Christi fuerit finitum, non sufficisset pro remissione offensæ, & collatione gratiæ, & gloriæ omnium.

Præterea, si sufficisset ad merendum omnibus gratiam, & gloriam, omnibus conferretur gratia, & gloria: quod falsum est; quia *multi sunt vocati, pauci vero electi*: quia paucus est numerus fidelium, nec omnes fideles, vel baptizati salvantur. Contra, Leo Papa in sermone de Nativitate, *Sicut a reatu nullum liberum reperit, sic liberandis omnibus venit.*

Ad quæstionem, (b) dicitur quod meritum Christi potest dupliciter considerari, scilicet secundum sufficientiam, & secundum efficaciam. Primo modo meruit omnibus deletionem culpæ, & collationem gratiæ, & gloriæ: sed secundo modo non, scilicet secundum efficaciam, quia non omnes consecuti sunt redemptionem. Meritum enim Christi, ut dicunt, habet quandam infinitatem ex supposito Christi, quod eliciebat; & exercuit operationes illius naturæ assumptæ, & ideo vita illius suppositi, & operationes, fuerunt bonum infinitum, propter quod, & mors, & passio, & aliæ operationes habuerunt quandam infinitatem, ut sufficerent pro infinitis peccatis delendis, & infinitis gratiis, & gloriis conferendis. Confirmatur hoc per Ansel. 2. *Cur Deus homo, cap.* 14. ubi vult, quod homo deberet potius eligere omne aliud a Deo destrui, & perire, quam mortem,

a *Mat.* 20. & 22. b *D. Tho.* 3. p. qu. 48. *quære Henr. quodl.* 5. q. 10.

tem, vel aliquam læsionem inferre illi homini: quia vita ejus erat tanta, ut in infinitum esset plus amabilis, quam peccata etiam infinitorum hominum, si esse possent, sint odibilia; ideo ejus mors fuit sufficiens pro redemptione omnium. Et multa dicit ibi de excellentia vitæ, & per consequens de acceptatione mortis, quia tantum acceptatur mors pro illis redimendis, quantum valuit vita illius: sed vita ejus fuit ita amabilis, ut homo potius deberet eligere omnia peccata mundi cadere supra se, quam scienter aliquam violentiam intulisse corpori Christi, secundum doctrinam suam (*a*). Quantum vero ad efficaciam, non meruit omnibus, quia actus activorum sunt in patiente, & disposito, & unito agenti, sicut patet in agentibus, & patientibus corporaliter: igitur sic erit in actione meritoria, quantum ad influentiam in alios. Sed conjunctio cum Christo requisita, ut meritum Christi valeat eis, est per cognitionem, & dilectionem, secundum quod homo disponit se ad gratiam, cognoscendo, & diligendo Deum; non autem omnes sic se disponunt; quare non omnibus meruit secundum efficaciam.

Contra hunc modum dicendi arguo, quia dicta ista, quibus dicitur, quod vita Christi fuit ita excellens, ut haberet quandam infinitatem; videntur hyperbolica, & exponenda, quia nunc loquimur de bono *velle* Christi, quo meruit, & Deus acceptavit passionem pro omnibus, quantum ad sufficientiam, ut dicunt. Quia aut bonum *velle* Christi tantum erat acceptatum, quantum erat persona Verbi; aut si non, ergo non habuit infinitatem acceptabilitatis, ut posset sufficere pro infinitis. Si bonum *velle* Christi erat tantum acceptatum, quantum erat persona Verbi, tunc cum persona Verbi sit simpliciter infinita, illud bonum *velle* Christi fuit infinite acceptatum. Sed cum Deus nihil acceptet, nisi quantum habet de acceptabilitate, igitur illud *velle* ratione suppositi habuit rationem infinitæ acceptabilitatis: & tunc in acceptabilitate non esset differentia inter *velle* proprium verbi in se, & *velle* illius naturæ in Verbo; quia ex parte acceptabilis non est major acceptabilitas, igitur Verbum volendo bonum circumscripta natura assumpta, potuit mereri, quod falsum est. Et ultra sequitur, quod Trinitas tantum diligeret *velle* naturæ assumptæ, sicut Verbi increatum, quod nihil est dicere, quia hoc est ponere creatum habere tantam diligibilitatem, sicut increatum.

Præterea, hujusmodi *velle* non est plus acceptatum Deo, quam sit bonum: si igitur infinite fuit acceptatum, vel pro infinitis, tunc *velle* illud cum relatione ad suppositum Verbi fuit formaliter infinitum: igitur anima Christi potuit ita perfecte frui Deo, vel *velle* cum tali respectu, sicut Verbum suo *velle* proprio; quod nihil est nisi ponere animam Verbum.

Præterea, per se principium illius *velle*, sumptum cum omnibus respectibus ad Verbum, vel ad aliud, est finitum: igitur, & *velle* fuit formaliter finitum, & limitatum, & per consequens finite acceptatum,

a 2. *de Anima tex.* c. 24.

ptatum, nec habuit Verbum causalitatem aliquam super illud *velle*, quam non habuit tota Trinitas. Et sidetur, quod Verbum habet specialem efficientiam super actum illum, adhuc non sequitur, quod sit formaliter infinitus, & infinite acceptatus: quia actus sic infinitus potest essentialiter dependere ab aliquibus causis finitis in perfectione cum causa infinita coagente, ita quod creatum habeat essentialem causalitatem super illum actum, & non accidentalem tantum: sicut natura assumpta super *velle* Verbi, & sicut albedo in ædificatore super *ædificare*. Sed natura assumpta habuit super *velle* essentialem causalitatem, & non tantum accidentalem, quia secundum illam naturam meruit: igitur esto, quod Verbum specialiter egerit ibi aliter, quam Trinitas, adhuc non sequitur, quod actus ille habeat, unde infinite acceptetur, ita quod secundum sufficientiam valeat pro infinitis redimendis. Sed sicut meritum fuit finitum in se, ita secundum justitiam commutativam fuit finitum tetributum: igitur non meruit infinitis secundum sufficientiam in acceptatione divina, sicut nec fuit infinite acceptatum, quia in se finitum.

Præterea contra secundum, quando dicitur, quod non meruit omnibus secundum efficaciam, quia agens non agit nisi in disposito, & unito; Quæro a te, Utrum Christus tantum meruit, quod habentes gratiam quomodocumque, & undecunque hoc esset, haberent gloriam ex merito Christi? & si hoc solum, igitur non meruit nobis primam gratiam baptismalem in novo Testamento, nec gratiam datam in Sacrificiis, & Circumcisione in veteri Testamento; quod est falsum, quia unde veniret nobis gratia illa prima? Oportet igitur dicere, quod meruit nobis gratiam primam, qua conjuncti essemus sibi: igitur meruit, ut non conjuncti conjungerentur sibi, & in hoc potissime consistebat meritum: igitur non solum meruit, ut conjuncti sibi ulterius cooperarentur ei, & sic tandem glorificarentur: sed meruit, ut non uniti unirentur, etiam qui nunquam se disposuerunt. Unde magis meruit gratiam baptismalem, & primam, quam quodcunque opus postea ex gratia

Item, (a) si dispositio est necessaria; aut ergo ex parte Dei ut agentis, aut creaturæ ut patientis; si ex parte Dei, ergo non fuit causa sufficiens, quod est contra primum; Si ex parte creaturæ, ergo gratia non est gratia, si ex meritis reddatur recipientis. Et præterea, qualibet anima est capax talis gratiæ, quia non habet contrarium.

In ista quæstione igitur, ista tria sunt videnda. Primo, quomodo meruit quantum ad efficaciam. Secundo, quantum ad sufficientiam, aliter intelligendo vocabula ista. Tertio, quid meruit (b). Quantum ad primum, dico, quod Incarnatio Christi non fuit occasionaliter prævisa, sed sicut finis immediate videbatur a Deo ab æterno, ita Christus in natura humana, cum sit propinquior fini, cæteris prius prædestinabatur, loquendo de his, quæ prædestinantur: tunc iste

a *Addit.* b *De ord. redempt. vid. plura in 3. d. 39. & 42*

iste fuit ordo in prævisione divina, primo enim Deus intellexit se sub ratione summi boni; in secundo signo intellexit omnes alias creaturas; in tertio, prædestinavit hos ad gloriam, & gratiam, & circa alios habuit actum negativum non prædestinando; in quarto prævidit illos casuros in Adam, in quinto præordinavit, sive prævidit de remedio, quomodo redimerentur per passionem Filii, ita quod Christus in carne, sicut & omnes electi, prius prævidebatur, & prædestinabatur ad gratiam, & gloriam, quam prævideretur passio Christi ut medicina contra lapsum; sicut Medicus prius vult sanitatem hominis, quam ordinet de medicina ad sanandum. Sicut autem prius prædestinantur Electi, quam passio Christi prævideatur, ut remedium contra lapsum eorum: ita tota Trinitas prius ordinavit prædestinatos, & electos ad gratiam, & gloriam finalem, quantum ad efficaciam, quam prævidert Christi passionem tanquam medicinam acceptandam pro electis cadentibus in Adam prius prædestinatis ad gloriam finalem, & sicut Verbum prævidit passionem Patri offerendam pro prædestinatis, & electis, & sic eam efficaciter obtulit in effectu: ita tota Trinitas pro eis passionem efficaciter acceptavit, & pro nullis aliis fuit efficaciter oblata, nec ab æterno acceptata, & ideo tantum meruit eis primam gratiam ordinantem ad gloriam consummatam, hoc quantum ad efficaciam meriti.

Quantum ad sufficientiam. Dico, quod meritum Christi fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens; etiam accipiendo ipsum cum omnibus respectibus, sive cum respectu ad suppositum Verbi, sive cum respectu ad finem: quia omnes respectus illi erant finiti, & ideo quomodocumque circumstantionatum finitum erat; aut si fuit infinitum, tunc non fuit meritum plus secundum *velle* creatum, quam secundum *velle* Verbi increatum. Quantum ergo valuit illud meritum ad sufficientiam? Dico, quod sicut omne aliud a Deo, ideo est bonum, quia a Deo volitum, & non e converso: sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur: & ideo meritum quia acceptatum, non autem e converso, quia meritum est, & bonum, ideo acceptatum, & tantum potuit acceptari passive, quantum tota Trinitas potuit, & voluit acceptare active: sed ex formali ratione sua, quam habuit, non potuit acceptari in infinitum, & pro infinitis, sed pro finitis. Tamen ex circumstantia suppositi, & de congruo ratione suppositi habuit quandam rationem extrinsecam, quare Deus potuit acceptare illud in infinitum, scilicet extensive, pro infinitis. Si autem illud meritum fuisset alterius personæ, tunc nec ratione operis, nec ratione operantis fuisset congruitas acceptationis illius pro infinitis. Pro quantis autem, & pro quot Deus voluit passionem illam, sive bonum *velle* acceptare, pro tot sufficit, sed quantum est de formali ratione rei acceptabilis in se, non fuit acceptabilis pro infinitis, sicut nec in se fuit formaliter infinita. Sed quid, & quibus meruit? Dico, quod Christus meruit omnibus, qui primã gratiam accipiunt, collationem illius, ita quod ibi non cooperatur Voluntas nostra, nisi in adultis baptizatis, ubi requiritur aliqua bo-

na

na dispositio voluntatis, & hoc fuit potissimum in merito suo, quod meruit non conjunctos conjungi, & illud obviat secundo membro distinction. superioris, sed quantum ad gratiam pœnitentialem post lapsum in mortale actuale, licet meritum Christi sit principale in merendo, & totalis causa, de condigno tamen requiritur ibi aliquid a parte recipientis gratiam, ut contritio, & compunctio de peccato, de congruo. Similiter dico, quod Christus meruit nobis, ut totalis causa apertionem januæ Paradisi, ut omnibus in gratia decedentibus aperiretur, nec ad amotionem hujus obstaculi ineundi, cooperamur ei, sive illud obstaculum fuit originale peccatum, sive aliquod aliud. Quod patet, quia Abraham fuit tanti meriti, sicut aliquis Christianus, qui sit modo: sed nec Abraham, nec aliquis alius antiquorum Patrum nec etiam Beata Virgo, potuit amovere obstaculum, quin omnes transirent in Limbum: igitur, &c. Sed quamvis obstaculum amoveatur per passionem Christi, nullus tamen actu ingreditur in Cœlum, nisi cooperetur, & utatur prima gratia, quam sibi meruit Christus. Similiter Patres cooperabantur passioni Christi prævisæ ad habitualem ingressum, ut amoto obstaculo ingredi possent. Nos autem passioni exhibitæ, & amoto obstaculo cooperamur ad actualem ingressum, nisi impotentia excuset, sicut in parvulis, quibus Deus dat immediate introitum in Cœlum, & ideo habent minimam gloriam.

Sed hic sunt quædam dubia; si enim omnibus electis meruit Christus primam gratiam; igitur meruit eam primis Parentibus, & ita præmium, scilicet collatio gratiæ, in antiquis Patribus præcessit meritum Christi, quo illis meruit illius gratiæ collationem, & per eandem rationem posset dici secundum Magistrum sententiarum *lib.* 2. (*a*) quod Angeli primo receperunt præmium, & deinde ipsum meruerunt per bona *velle* elicita circa custodiam nostram. Præterea, si passio Christi, ut prævisa ab æterno, & accepta Trinitati fuit meritoria, & ratio conferendi gratiam Patribus, antequam passio exhiberetur in effectu; eadem ratione passio Christi ab æterno prævisa, & accepta Trinitati potest esse ratio prædestinandi alios: & ita prædestinatio electorum potuit habere causam meritoriam.

Ad primum illorum dico, quod meritum Christi prævidebatur ab æterno, & ut sic prævisum, acceptum fuit ut aliquid boni conferretur electis ratione illius, antequam exhiberetur, ut scilicet eis, qui præcesserunt exhibitionem passionis ejus, dimitteretur originale, & conferretur gratia. Exemplum de hoc Anselm. 2. *Cur Deus homo cap.* 16. Esto quod multi offenderint unum Regem & pro offensa exulant, venit unus innocens de sanguine illorum, & promittit facere unum opus pro Rege placitum ei certo die statuto, ut Rex remittat eis offensam, & reconcilietur eis. Rex acceptando servitium promissum, remittit offensam; & si aliquis eorum deliquerit, si satisfacere, & pœnitere voluerit, promittit ei iterum offensam illam dimitte-

a *Dist.* 5. *in fine*.

mittere, protestando tamen, quod nullus eorum, qui fuerunt inimici, intrabunt palatium suum, quousque servitium innocentis promissum impleatur. Sic hic, passio Christi hominis innocentis ab æterno prævisa, ut exhibenda in certo tempore, fuit multum accepta Trinitati, & pro ista omnibus credentibus illam exhibendam in tempore remisit offensam, quam contraxerant ex Adam, & quam postea commiserant, si pœnitere voluerint: non tamen acceptavit eam tantum, ut aliquis ingrederetur palatium suum æternum, antequam passio exhiberetur in effectu. Isto modo remisit Patribus offensam in circumcisione, sicut nobis in Baptismo: sed nullus est ingressus in palatium ante passionem exhibitam. Ad formam argumenti, cum dicis, quod si præmium præcessit meritum Christi exhibitum in Patribus, igitur in Angelis præcedere potuit; Dico, quod consequentia non valet, nec est simile hic, & ibi. Nam generaliter verum est, quod summum bonum, ad quod ordinatur meritum, non debet conferri ante meritum exhibitum, & expletum: summum autem bonum, ad quod ordinatur meritum Christi respectu eorum, pro quibus meruit, est ingressus eorum in Paradisum, & ille non dabatur actualiter ante passionem exhibitam, licet pro passione prævisa remitteretur offensa, & daretur gratia illis patribus credentibus passionem exhibendam. Summum autem, quod Angeli mereri possunt per merita sua, est gloria, & introitus actualis in regnum, quæ gloria dari non debuit ante merita exhibita. Unde quamvis Deus dederit aliquid pro merito prævifo non exhibito, non tamen summum, quod sequitur meritum, quod est apertio januæ Paradisi, ad cujus obstaculi amotionem, non potuit aliquis nostrum cooperari, quamvis ad introitum quilibet adultus cooperetur. Aliud enim est aperire januam, & aliud ingredi: & quandoque difficilius est aperire januam quam aperta porta introire, ideo ad ingressum possumus cooperari; ad apertionem vero nec Patres potuerunt, nec nos possumus: sed illius præcisa causa fuit passio.

Ad secundum, nego consequentiam: quia omnes Patres prius natura erant prædestinati, quam passio Christi esset prævisa, sicut patet in primo articulo quæst. voluit enim Deus prius omnes Electos habere gratiam, & gloriam, quam præviderit eos casuros, & prius lapsuros, quam præordinaret medicinam contra lapsum: & ideo passio, ut prævisa, post prævisionem lapsus, potuit esse ratio remittendi offensam, & conferendi gratiam reconciliantem, non autem potuit esse ratio prædestinationis.

Ad primum principale, si detur, quod Christus meruit secundum portionem inferiorem, tunc potest dici, quod præmium aliorum, quod receperunt pro merito Christi, fuit melius formaliter, quam aliquis actus meritorius portionis inferioris Christi, & potuit tale meritum Christi ordinari ad præmium aliorum, sicut ad finem sub fine. Si autem tenetur, quod meruit secundum portionem superiorem, & hoc, vel circa objectum æternum, vel circa alia relucentia in Verbo, vel utroque modo, ita quod omni actu suo meruit secundum modum

dum superius tactum; tunc potest dici, quod non oportet semper præmium excedere meritum, nisi quando idem meretur pro seipso: sed si nobilior mereatur pro ignobiliori, tunc meritum potest excedere præmium. Quando enim meretur aliquis pro seipso, communiter Deus præmiat ultra condignum, ideo præmium excedit tale meritum ejus. Ad secundum, cum dicitur meritum Christi est finitum, peccatum est infinitum, ergo non potuit meritorie auferre peccati reatum; Dico, quod etsi Christi passio, & meritum ipsius totum sit formaliter finitum, quia tamen conjunxit per gratiam, & gloriam objecto infinito, ideo potuit delere peccati reatum, sive peccatum avertens a bono infinito. Et cum dicis, quod non, quia peccatum illud erat infinitum, si intelligis, quod erat malum formaliter infinitum intensive, falsum est: tunc enim oporteret ponere summum malum, & Deum Manichæorum. Et cum probas, quod tantum est peccatum, quantus est ille, in quem fit, si ly *tantum*, & *quantum*, referantur ad rationes formales utriusque in se, falsum est. Tamen secundum terminum, a quo avertit peccatum, sortitur quandam denominationem extrinsecam, ut sicut quadam denominatione extrinseca actus beatificus Michaelis dicitur infinitus, quia conjungit termino *ad quem* infinito; in se formaliter tamen actus est finitus: sic peccatum mortale, quia avertit a termino *a quo* infinito, sortitur quandam denominationem extrinsecam. Gravius enim peccatum est peccatum in Deum, quam in alium, & in Regem terrenum, quam in militem suum: nunquam tamen potest esse, quod sit formaliter infinitum malum. Exemplum aliud, si ponatur per impossibile infinitum corrumpi, diceretur quod illa corruptio esset infinita, non quidem intensive, & formaliter, sed ratione termini *a quo* corruptionis, quia corruptio inciperet ab infinito, sic in proposito, quia peccatum avertit ab infinito, &c. Unde breviter dico, probabiliter opinando quod tanto amore intensive potest aliquis Sanctus ferri in summum bonum diligendo, quanta ordinatione intensiva avertebatur: & quantum unum abduxit a termino *a quo*, tantum aliud conjungit ei: & maxime hoc est verum de amore animæ Christi. Ad tertium cum dicitur, quod pœna debita mortali est infinita: verum est, si voluntas finaliter maneat in peccato, illa pæna est infinita extensive, & hoc quia subjectum manet semper sub culpa, & hoc est ex ordinatione divina, quod *ubi ceciderit lignum, ibi erit*. Eccles. 11. non quin Deus possit punire aliter peccatum illud; unde si Deus puniret animam per diem tantum pro culpa mortali, & post annihilaret animam, non faceret injustitiam. (*a*) Tunc ad formam, pæna est infinita extensive ex ordinatione divina, non tamen quin aliter posset punire peccatum, si vellet.

Ad quartum dico, quod bonum *velle* Christi, vel passio ejus considerata secundum se formaliter, posset recompensari per aliquod bonum finitum, sicut ipsum, vel ipsa fuit non nisi finitum in se; præmiat

---

a *Vid. in* 4. *d.*46. *q.*2. *&* *d.*50. *q.*4.

miat tamen Deus ultra condignum: ideo potest ratione alicujus bonitatis, & personæ patientis acceptare bonum *velle* Christi, & ejus passionem pro infinitis, quia tantum, & pro tot valet, quantum, & pro quot acceptatur a Deo. Quamvis autem posset acceptare passionem illam pro infinitis, non tamen infinite: quia non potest diligere aliquod creatum a parte diligibilis infinite, quia non est infinitum, de facto tamen non fuit accepta nisi pro electis, quia pro eis tantum fuit oblata a Christo, efficaciter dico. Per idem patet ad ultimum, quia non meruit omnibus quantum ad efficaciam, quia ex intentione acceptantis, & offerentis passionem, seu bonum *velle* Christi fuit accepta, & oblata pro electis, & prædestinatis tantum, & non pro aliis.

DISTINCT. XX.

Circa istam vigesimam Distinctionem, in qua Magister agit de convenientia, & modo passionis, quæritur unum.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum necesse fuerit genus humanum reparari per passionem Christi?

Quod non, quia si nobilius ens lapsum non necesse est reparari per passionem Christi nec minus nobile: sed Angelus, qui est nobilior homine, lapsus est, & non est necesse ipsum reparari passione Christi, nec alia: igitur nec hominem.

Respondetur ad hoc dupliciter. Primo, quia non tota natura Angelorum cecidit sicut hominum, & ideo ne tota species hominum periret, necesse fuit hominem reparari, & non Angelum. (a)

Contra, si quilibet Angelus est alterius speciei ab alio, sicut dicunt sic respondentes, tunc tot sunt species, quot individua, & quælibet species est nobilior specie humana secundum se; cum igitur multi Angeli ceciderunt, majus inconveniens est tot species non reparari, sed perire in æternum, quam unam speciem infimam, cujusmodi est tota species humana respectu cujuscunque Angeli, & maxime respectu tot cadentium. Confirmatur, quia si essent duo Cœli, & alterum annihilaretur, & essent multæ muscæ, & annihilarentur, dicere, quod necesse est speciem muscarum reparari, & non Cœlum: frivolum videtur, cum Cœlum sit multo nobilius: sic hic de reparatione Angelorum cadentium, & hominum. Ideo aliter respondetur, quod quia homo alterius tentatione cecidit, scilicet diaboli, Angeli non, sed propria voluntate solum; ideo debuit homo reparari, & non Angeli. Unde Anselm. 1. Cur Deus homo cap. 21. *Sicut Angeli ceciderunt nullo alio nocente, ita nullo alio adjuvante surgere debent.* Con-

a *D. Th. præs. d. q. 1. in sol. 3. ar.*

Contrà, *Factum est prælium magnum in Coelo*, &c. Apocal. 12. ergo videtur, quod sicut Draco pugnavit cum Michaele, sic eum tentavit: Præterea, videtur quod Draco, ideft Lucifer, peccando tentavit alios sibi consentientes.

Præterea, ad principale, quilibet actus Christi sufficiens fuit ad redimendum genus humanum: igitur non fuit necesse redimi hominem per passionem. Antecedens probatur, quia actus est laudabilior passione, quia laus consistit in actu: modo illa passio Christi non habet, quod sit sufficiens meritoriè nisi in relatione ad personam Verbi: eo autem modo, & actus ejus elicitus in relatione ad Verbum fuisset sufficienter meritorius.

Præterea, 2. Ethic. cap. 5. *Passionibus, nec laudamur, nec vituperamur*: igitur videtur, quod passio non sit meritoria, sed actio. Præterea, Anselm. 2. *Cur Deus homo cap.* 14. approbat dictum discipuli sui, quod minima læsio illius personæ fuit pejor, quam peccatum omnium hominum sit malum: sed quanto pœna satisfactoria, dummodo esset sufficiens, posset esse minor læsio illius personæ, tanto convenientior esset: igitur non necesse, nec decens fuit hominem redimi morte Christi, cùm minor pœna suffecisset.

Præterea, per passionem Christi non potuerunt redimi occidentes Christum: igitur nec genus humanum. Antecedens probatur, quia tantum malum erat actio illorum privans vitam Christi, quantum bonum erat vita Christi: & tunc tanta erat inimicitia occidentis, quanta erat amicitia Christi reconciliantis: igitur vita quam posuit moriendo, non sufficit ad redimendum peccatum occidentium, quia meritum debet excedere culpam, & reatum, si sit satisfactio. Contra, Anselm. 2. cur Deus homo cap. 15. *Ecce vides quomodo rationabilis necessitas exigat ex hominibus perficiendam esse civitatem supernam, nec hoc fieri posse, nisi per remissionem peccatorum, quam nullus homo habere potest nisi per hominem, qui idem ipse homo sit, & Deus, atque morte sua Deo homines peccatores reconciliet.* Expresse enim videtur dicere, quod necesse erat hominem redimi per mortem Christi. Idem potest haberi *ibidem cap.* 3. & 16.

Ad istam quæstionem, quæ est mere Theologica, propter quam solum videtur Anselm. fecisse totum librum, *Cur Deus homo*, & ibi videtur eam solvisse, primo videndum est secundum Anselmum, quod necessarium fuit hominem redimi. Secundo, quod non potuit redimi sine satisfactione. Tertio, quod facienda erat satisfactio a Deo homine. Quarto, quod convenientior modus fuit hic, scilicet per passionem Christi. Primum ostendo secundum eum, quia Deus, & natura nihil faciunt frustra: (*a*) sed frustra fieret creatura rationalis, nisi posset summum bonum propter se amare, & ei per cognitionem, & amorem propter se inhærere; aut ergo Deus deducit hominem ad hunc finem, aut non. Si non, frustra igitur factus fuisset; si sic, cum jam lapsus fuerit per peccatum, necesse est ipsum reparari. Hoc

a 3. *de Anima t.* 45.

cap. 1. 2. *Cur Deus homo*, & ideo in 4. cap. concludit. *Ex his est facile cognoscere, quod aut hoc perficiet Deus de natura humana; quod incipit; aut in vanum fecit tam sublimem naturam*. Secundum probat sic, cap. 24. & 25. primi libri; Cur Deus homo. *Injustus est omnis, qui non reddit Deo, quod debet: quia in justus est etiam homo, si non reddat homini, quod debet*. Sed nullus injustus admittitur ad beatitudinem æternam; igitur qui non solvit Deo, quod debet, non salvabitur, sed omnis peccator abstulit a Deo honorem sibi debitum: igitur quousque satisfecerit, est debitor, & injustus: ergo. Si dicatur contra hoc, quod non oportet hominem esse injustum, licet non satisfecerit, quia potest excusari per impotentiam; potest etiam remitti offensa per summam misericordiam Dei remittentis sine satisfactione. Ipse excludit utramque responsionem. Primo primam, dicens, quod impotentia excusaret, si in ipsam non sponte se dejecisset homo peccando, quia igitur sic se in impotentiam projecit, ideo ipsa impotentia est peccatum, quia debet eam non habere: debet enim posse reddere honorem Deo, quem abstulit, & ideo si per peccatum facit se impotentem ad reddendum, non excusatur, sed vituperatur; & ponit exemplum, si Dominus præcipiat servo facere aliquod bonum opus, & præcipiat sibi, ne se præcipitet in foveam sibi monstratam, de qua non poterit surgere: si servus sponte projiciat se in foveam, contemnens mandatum Domini sui, ut sic non posset perficere opus sibi præceptum a Domino, non excusatur ex impotentia: quia ipsam impotentiam ipsefecit sibi. Sic in proposito, impotentiam satisfaciendi fecit sibi homo per peccatum, ideo ex impotentia non excusatur; sed est ei peccatum, & injustitia: nullus autem injustus admittitur ad beatitudinem, quare oportet satisfacere, ut fiat iustus. Secundam excludit sic, cum dicitur; quod remittitur per misericordiam. Quæro, aut remittitur debitum, ut non teneatur ad reddendum Deo honorem, quem peccando abstulit, & hoc propter impotentiam reddendi, quia non potest reddere: aut dimittit pœnam pro peccatis dando beatitudinem. Si primum detur, illud non est aliud dicere, nisi quod Deus dimittit debitum, quia homo reddere non potest: talem autem misericordiam attribuere Deo derisio est. Si autem remittat pœnam, & facit hominem beatum, tunc beatificat hominem propter peccatum: quia scilicet habet impotentiam reddendi, & satisfaciendi, quam debet non habere, quod est habere peccatum. Tertium scilicet quod illa satisfactio, quæ debebatur, non potuit fieri ab homine puro, probatur 22. cap. lib. 1. Nullus satisfacit pro peccato hominis, nisi reddat aliquid majus eo, pro quo peccatum facere non debuerat: sed pro omni eo, quod est citra Deum, vel esse potest, non debuit peccasse: igitur non potuit satisfacere, nisi redderet Deo aliquid majus omni creatura facta, & possibili fieri; sed majus omni creatura simul sumpta, sicut arguit ibi, non potest reddere purus homo: igitur oportet Deum satisfacere pro peccato.

Præterea ad idem, si homo peccator reddat Deo solum illud, quod

quod debet si esset innocens, & nunquam peccasset; non est satisfactio pro peccato: sed omnia quæ potest homo facere, scilicet, Deum honorare, cor Deo humiliter offerre, misericordiam in dando, & dimittendo, & obediendo, & quidquid videtur posse, totum debet Deo, etiamsi non peccasset: igitur hoc exhibendo Deo non satisfacit pro peccato: igitur requiritur aliquid majus omnibus his offerri Deo ad hoc, quod satisfactio valeat: quod non potest fieri a puro homine.

Præterea, cap. 23. & 24. l. 1, arguit ad idem sic, Homo non potest satisfacere Deo pro peccato, nisi reddat Deo totum, quod abstulit: sed abstulit Deo quidquid de natura humana Deus facere proposuerat: proposuerat autem de omnibus justis facere numerum electorum, ad quem numerum perficiendum homo factus est; sed nullatenus potuit hoc reddere homo peccator, quia peccator peccatorem justificare nequit. Nec decuit, quod aliquis innocens non descendens ex Adam, redimeret nos per mortem; nisi Deus; quia tunc non fuisset homo restitutus ad pristinam dignitatem, ut soli Deo serviret; sed fuisset obligatus illi homini, quasi tantum pro redemptione, quantum Deo pro creatione: & ita posset reputare ipsum Deum pro reparatione, sicut verum Deum pro creatione, & præter hoc ille purus homo quantumcunque innocens, non potuit satisfecisse; sicut probant argumenta in tertio articulo: igitur oportuit esse Deum hominem, quia nullus potuit nisi Deus, nec debuit nisi homo. De ista materia loquitur *cap. penult. secundi libri*, in simili de Angelo.

Quartum, scilicet quod oportuit Christum satisfacere per mortem, licet non esset debitor mortis, probat 2. *cap. secundi libri* sic: Ratio docuit, sicut patet *in tertio art.* quod oportebat illum, qui satisfacere debebat pro homine, habere aliquid majus omni eo, quod est sub Deo; quod sponte, & non ex debito deberet homo; ut sicut sponte homo peccaverat per suavitatem se subjiciendo diabolo; ita vincat per asperitatem ipsum diabolum; nihil autem asperius, aut difficilius, aut majus sub Deo potest homo ad honorem Dei sponte, & non ex debito pati, quam mortem: igitur Christus homo, qui major erat omnibus sub Deo, per mortem quam non debuit pati, satisfacere debuit.

Hoc idem patet *cap. 14. 2. lib.* scilicet, quod mors sufficit pro omnibus, ubi approbat responsionem discipuli, dicens ipsum recte existimare in hoc, quod dicit se malle infinitos mundos, si essent, redigi in nihilum, quam offendere Deum: & potius deberet se velle magis omnia peccata, quæ sunt, & fuerunt, permittere cadere super se, quam hominem Christum occidere, & concludit sic Anselm. *Videmus ergo, quod violationi vitæ corporalis hujus hominis, nulla immensitas, vel multitudo peccatorum extra personam Dei comparari valet.* Hæc Anselm. Quia igitur fuit tam nobilis vita ejus; mors ejus fuit multum accepta Deo, ut per illam satisfacere posset. Hæc veraciter, ut potui ex dictis ejus collegi.

In istis dictis Anselmi (*a*) videntur aliqua dubia. Primo enim ipsa conclusio in se videtur dubia, cum velit, quod redemptio non possit esse nisi per mortem Christi, & per aliquid sponte oblatum excedens omnem creaturam. Primo probo: quod aliter potuit homo redimi, quam per mortem Christi; August. 13. de Trinit. cap. 10 *Alius modus redimendi hominem Deo non defuit; ejus enim potestati cuncta subjacent*; non ergo fuit necessitas in conclusione.

Præterea, non est aliqua necessitas; quod Christus homo redimat hominem per mortem; nisi necessitas consequentiæ, scilicet posito, quod ordinaverit sic illum redimere: sicut si curro, moveor: hæc est necessitas consequentiæ: sed antecedens est simpliciter contingens & similiter consequens, scilicet me currere; & me moveri. Similiter Christum pati mortem, fuit contingens sicut contingens fuit ipsum prævideri passurum: nulla est ergo necessitas nisi consequentiæ, scilicet si prævisus fuit pati, patietur: sed tam antecedens, quam consequens fuit contingens.

Præterea; nulla est necessitas genus humanum reparari: igitur nec Christum pati. Consequentia de se patet. Antecedens probatur, quia si sic, hoc non est nisi quia homines prædestinati sunt ad gloriam, & lapsi non possunt intrare nisi per satisfactionem: sed modo ita est, quod prædestinatio hominis contingens est; & non necessaria, sicut enim Deus ab æterno contingenter prædestinavit hominem, & non necessario; quia nihil necessario operatur respectu aliquorum extra se, ordinando illa ad bonum; sic potuit non prædestinasse, nec est inconveniens hominem frustrari a beatitudine, nisi præsupposita prædestinatione hominis: igitur nulla fuit absolute redemptionis ejus necessitas; sicut nec prædestinationis ejus.

Contra ea, quæ dicuntur in secundo articulo; An homo possit reconciliari sine satisfactione tangetur in quarto, tractatu de pœnitentia. (*b*) Sed dato; quod satisfactio requiratur, non tamen requiritur necessario, quod satisfaciens sit Deus; nec hoc probatur. Et quando in tertio articulo dicitur; quod non satisfacit quis Deo, nisi offerat Deo, aliquid majus formaliter; quam pro quo peccare non debuit; quod est majus tota creatura; credo, salva reverentia sua, quod hoc non est verum. Non enim oportuit satisfactionem pro peccato primi hominis excedere totam creaturam formaliter in magnitudine, & perfectione: sufficisset enim obtulisse Deo majus bonum, quam fuerit malum illius hominis peccantis. Unde si Adam per gratiam datam; & charitatem habuisset unum, vel multos actus diligendi Deum propter se; ex majori conatu liberi arbitrii, quam fuit conatus in peccando; talis dilectio sufficisset pro peccato suo remittendo; & fuisset satisfactum: & tunc propositio illa est falsa, quod debuit offerre Deo aliquid majus omni eo, pro quo peccare non debuerat; sed sicut pro amore creaturæ, ut objecti diligibilis, non debuit

---

a *Vide Mag. in lit. ad hoc.*

b *Dist. 15. q. 1. Vide d. 1. & 16. 46. ad hoc.*

buit peccare, ita satisfaciendo debuit offerre Deo aliquid majus, attingendo per actum objective, quam sit creatura, scilicet amorem attingentem Deum propter se: & ille amor objective, ut terminatur in Deum, excedit amorem creaturæ, sicut Deus creaturam. Unde sicut peccavit per amorem ignobilioris objecti in infinitum, ita debuit satisfacere per amorem nobilioris in infinitum, & hoc suffecisset saltem de possibili. Dico igitur, quod amor, quem offerre debet satisfaciendo, debet excedere amorem cujuscumque creaturæ, quod verum est: & diligere magis objectum nobilius satisfaciendo, quam dilexerit ignobilius peccando, tamen ille actus, quo convertor ad Deum per amorem, in sua formali ratione, non est major omni creatura, nec etiam amor Christi creatus, quo dilexit Deum, fuit talis. Unde ipse vult omnino infinitatem habere, ubi non est ex formali ratione rei,

Contra illud, quod dicit in quarto articulo, quod nullus nisi homo debuit satisfacere; hoc non videtur absolute necessarium, quia unus, qui non est debitor, potest satisfacere pro alio sicut pro alio orare. Unde sicut Christus homo innocens, non debitor, satisfecit, sic si placuisset Deo, potuit unus bonus Angelus satisfecisse, offerendo aliquid placitum Deo pro nobis, quod ipse acceptasset pro omnibus peccatis: quia tantum valet omne creatum oblatum pro quanto Deus acceptat illud, & non plus, sicut supra dictum est. (a) Præterea, unus purus homo potuisset satisfacere pro omnibus si fuisset conceptus sine peccato, sicut potuisset fieri de possibili, operatione Spiritus sancti, & matris, sicut fuit Christus, & Deus dedisset sibi summam gratiam; quam potuisset recipere, sicut dedit Christo sine meritis præcedentibus ex liberalitate sua: talis enim potuisset mereri deletionem peccati, sicut & beatitudinem. Et cum dicit quod tunc obligaremur ei tantum, quantum Deo, falsum est: immo simpliciter Deo, quia totum quod ille haberet, esset a Deo, obligaremur tamen multum sibi, sicut obligamur, Beatæ Virgini, & aliis Sanctis, qui meruerunt pro nobis; semper tamen finaliter, & summe Deo, tanquam ei a quo aliorum bona procedunt. Præterea videtur (de possibili dico) quod quilibet potest satisfacere pro se, quia si data fuisset cuilibet homini prima gratia sine meritis, sicut modo, licet quilibet sit filius iræ, cuilibet tamen dat primam gratiam sine meritis propriis: & tunc mereretur beatitudinem: igitur potuit etiam meruisse deletionem culpæ.

TUNC ad quæstionem dico, quod omnia hujusmodi, quæ facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria, nisi præsupposita ordinatione divina, quæ sic ordinavit fieri: & tunc tantum necessitate consequentiæ necessarium fuit Christum pati: sed tamen totum fuit contingens simpliciter, & antecedens, & consequens. Unde credendum est, quod ille homo passus est pro pro justitia, vidit enim mala Judeorum, quæ fecerant, & quomodo ipse ... d nata

O 3

a *Dist.* 19. *ar.* 2.

dinata affectione, & distorta afficiebantur ad legem suam, nec permittebant homines curari in Sabbatho: & tamen extrahebant ovem, vel bovem de puteo in Sabbatho, & multa alia. (a) Christus igitur volens eos ab errore illo revocare, per opera & sermones, maluit mori, quam tacere, quia tunc erat veritas dicenda Judæis, & ideo pro justitia mortuus est. Tamen de facto (b) sua gratia passionem suam ordinavit, & obtulit Patri pro nobis, & ideo multum tenemur ei, ex quo enim aliter potuisset homo redimi, & tamen ex sua libera voluntate sic redemit, multum ei tenemur, & amplius quam si sic necessario, & non aliter potuissemus fuisse redempti: ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc præcipue fecit, & quia voluit hominem amplius teneri Deo: sicut si aliquis genuisset primo hominem, & postea instruxisset eum in disciplina, & sanctitate, amplius obligaretur ei, quam si tantum genuisset eum, & alius instruxisset; & hæc est congruitas non necessitas. Si autem volumus salvare Anselm. dicamus, quod omnes rationes suæ procedunt præsupposita ordinatione divina, quæ sic ordinavit hominem redimi: & sic videtur procedere, ita quod Deus ex præordinatione, non voluit acceptare pro redemptione hominum, nisi mortem Filii sui, nulla tamen necessitas absoluta fuit, Unde in Psal. 129. *Copiosa apud eum redemptio.*

Ad primum principale secundum Apostolum ad Hebr. 2. *Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ*; tunc dico, quod argumentum illud est bonum sicut morale, contra illos qui ponunt Angelos singulos in singulis speciebus, sed hoc credo falsum: ideo non cecidit aliqua species Angelica tota, licet forte de qualibet specie ceciderit aliquis, tunc teneo illam responsionem, quod quia tota species humana cecidit, ideo magis debuit reparari.

Alia etiam responsio ibi data sumitur ab Anselm. ideo potest etiam valere, quia homo peccavit suggestione diaboli, * quæ fuit alterius rationis, & suggestione uxoris: & forte non ita efficaciter fecit Angelus malus, quia licet aliqua tentatio fuit aliis ruina Luciferi, tamen non ita efficax sicut hominis a diabolo. Ad secundum concedo absolute, quod per bonum *velle* potuit satisfecisse; sed tamen aliter voluit. Et cum dicis, quod actus sunt laudabiliores passionibus; dico quod verum est loquendo de actu virtutis, quæ distinguitur contra passionem, quæ non accidit ex virtute, & sic loquitur Philosophus, tamen passiones pœnales & maxime mors, quando est ex actu virtutis accepta, & imperata, est laudibilior quam actus virtutis circa delectabile separatim. Unde actus virtutis circa tristabile est magis meritorius, quam actus virtutis circa delectabile, & passiones voluntariæ concomitantes actum virtutis simul acceptæ sunt magis meritoriæ, quam actus tantum, unde Salvator de Paulo dixit: (c) *Ostendam*

---

a *Vide Mag. hic.*
b *Matth. 12. & Marc. 4. Luca 6. & Io. 7. & 9.*
c *Act. 9.*

dam ei, quanta oporteat eum pati : non dixit quanta oportuit eum agere. Quod ergo Christus voluit sic pati, processit ex amore intenso finis, & nostri, quo dilexit nos propter Deum.

Ad aliud, cum dicitur, quod minima læsio istius personæ fuit majus malum, quam omnia peccata: hoc probat propositum, scilicet quod aliter potuisset redimere, quam per mortem. Dico tamen, quod læsio illa, sicut & vita, & illusio, valuisset tantum, pro quanto fuisset accepta. Ad aliud dico, quod peccatum occidentium Christum potuit redimi, tamen Anselm. dicit 15. cap. 2. Quod non potuerunt eum scienter occidisse, hoc tamen non credo, sed credo, quod licet scivissent eum Deum per unionem, adhuc potuissent eum occidisse; & si hoc fecissent, adhuc eorum peccatum fuisset remediabile per passionem Christi, quia plus dilexit Deus illam passionem acceptando, quam odisset eorum malum. Unde non potuerunt habere actum tam difformem in malitia, sicut fuit bonus bonitate morali actus voluntatis, quo Christus voluit pati, quia actus ille habuit bonitatem non solum ex potentia volitiva; sed ex summa charitate, qua voluit mori, & aliquo modo ex illa persona: sed actus aliorum malus, non habuit tantam malitiam ex habitu præcedente deordinato. Et quod Apostolus dicit: (*a*) *Quod si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent*: loquitur non de Judæis, sed de principibus mundi, scilicet de dæmonibus: quia si scivissent eum esse verum Deum, non instigassent homines ad ejus mortem, & hoc propter bonum secutum ex morte, scilicet, redemptionem hominis, quod bonum nolebant accidere: unde primo quando ignoraverunt hoc, instigaverunt Judæos ad mortem postquam vero sciverunt ipsum esse verum Deum persuaserunt contrarium. Unde uxor Pilati misit ad eum dicens, (*b*) *Nihil tibi, & justo illi: multa enim passa sum ista nocte in visu propter eum*. Bene tamen voluissent ipsum mori sine redemptione humani generis, si fieri potuisset.

DISTINCT. XXI.

Circa istam vigesimam primam Distinctionem, in qua Magister agit de statu Christi in morte, & de consequentibus corpus Christi post separationem animæ, quæritur unum.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Corpus Christi fuisset putrefactum, si resurrectio non fuisset accelerata?

Quod sic, Natura non incipit motum, quem terminare non potest 2. *Metaph.* & 6 *Phis. in fine*, (*c*) terminus autem corruptionis mixti viventis est putrefactio secundum Philosophum, 4. *Met.* sed

a 1. *Cor.* 2: b *Mat.* 27. c *Text.* 8. *Tex.* 91. *Tex.* 3.

sed naturâ incipit illam in separatione animæ a corpore; illa enim separatio est inchoatio ad putrefactionem, & resolutionem in elementa, sicut patet in aliis hominibus: Ergo videtur, quod corpus fuisset putrefactum, si resurrectio non fuisset accelerata.

Præterea Christus assumpsit passiones naturæ humanæ viventis, secundum Damascen. cap. 65. (a) *Totum hominem, & omnia quæ sunt hominis assumpsit, præter peccatum, scilicet esuriem, sitim, laborem, dolorem, lacrymas, corruptionem mortis, agoniam, timorem, & talia, quæ universaliter insunt homini: omnia enim assumpsit, ut omnia sanctificaret.* Hæc ille, igitur per eandem rationem assumpsit passiones naturæ mortuæ, quæ naturaliter omnibus insunt: talis passio est putrefactio, & resolutio: ergo, Contra in Psalm. (b) *Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem.*

Ad quæstionem illam respondet Henric. (c) *quodl.* 12. *q.* 12. quod aliquid est futurum quoad causas naturales, si non prohiberentur, sed dimitterentur suæ causalitati, quod tamen non est futurum, nec evenire poterit propter causam superiorem prohibentem causas naturales inferiores suam causalitatem exercere. Et ideo simpliciter illud dicendum est esse futurum, quod est futurum secundum causam superiorem vincentem; non autem quod esset futurum secundum causas inferiores, si suæ causalitati relinquerentur. Exemplum de hoc ponitur Isaiæ 38. de Ezech. cui Isajas nunciavit mortem, & mortuus fuisset naturaliter secundum causas inferiores: sed tamen Deus ab æterno vidit orationem suam, & devotionem, & lacrymas: ideo prohibuit causalitatem causarum inferiorum, & ultra terminum naturalem addidit sibi 15. annos, ut patet ubi supra; Sic dicunt in proposito, & totum bene usque huc, quod corpus Christi in morte fuisset putrefactum, quantum est ex parte causarum inferiorum naturalium, si non fuissent prohibitæ, quia habuit causam intrinsecam resolutionis, scilicet calorem, & humorem, & extrinsecam, sicut alia corpora, scilicet calorem, frigus, & alia: quarum causalitatem prohibuit Deus, & prohibuisset, etiamsi corpus illud non fuisset vivificatum, usque ad generalem resurrectionem. Et quia illud dicendum est esse simpliciter futurum, quod futurum est secundum causas superiores, vincentes causalitatem inferiorum causarum, quantum in eis esset; ideo simpliciter dicendum est, quod illud corpus nunquam fuisset putrefactum, & secundum illam viam tenendum est, & vere, quod etiam illa sunt simpliciter possibilia, quæ sunt possibilia secundum causam superiorem non autem quæ secundum inferiorem, nisi secundum *quid*, usque huc bene dictum est. Sed ultra, quomodo fuisset corpus illud præservatum a corruptione, & resolutione in elementa? Dicit, quod per miraculum, non quidem novum, sed antiquum, quo scilicet illud corpus Christi fuit unitum primo Verbo indissolubiliter secundum Damascen. *lib.* 3. *cap.* 3. vel 49. secundum aliam

---

a *Arg.* 2. *l.* 2. *c.* 20. b *Ps.* 15.
c *Vide D. Th.* 3. *p. q.* 51. *ar.* 3. *& Var. d. præf. & D. Bon.*

aliam (a) quotationem. Contra probo, quod hoc fuit novo miraculo: quia naturaliter activo approximato naturaliter passivo, non impeditis per causam supernaturalem impedientem, activum naturaliter agit in passivum, & passivum naturaliter patitur; & si impediatur ejus actio per causam supernaturalem, hoc erit per miraculum novum, (b) sicut patet de igne trium puerorum in Daniele: sed corpus Christi in morte fuit naturaliter passibile, & resolubile, quia non fuit gloriosum; Constat; nec illa unguenta, scilicet myrrha, & aloes prohibuissent semper resolutionem, quin aliquando alteratio fuisset inchoata, & terminata, licet non ita cito, sicut si non fuisset corpus illud unctum, & habuisset sibi approximatum activum naturale intrinsecum, & extrinsecum non impeditum per aliam causam naturalem: igitur si corpus illud non fuisset aliquando resolutum, hoc fuisset novo miraculo Sed dices, quod argumentum bene probat, quod per miraculum, sed non per novum. Contra, Verbum antiquo miraculo, quo primo sibi univit corpus illud, non impedivit passionem corporis sui animati, quia stante illo miraculo, corpus illud patitur clavationem, lanceationem, & mortem; immo si impedivisset illius passibilitatem, ex quo corpus erat passibile, hoc fuisset necessario novo miraculo, ex quo per antiquum non fuit prohibitum; ergo eodem modo si prohibuisset, sicut prohibuit resolutionem corporis sui, ex quo fuit resolubile, hoc fuit novo miraculo, non antiquo. Præterea, duplex est processus naturæ, unus, quo ab imperfecto tendit, & proficit in perfectum, & hæc est via generationis; alius, quo a perfecto deficit, & tendit in imperfectum, & hæc est via corruptionis. In primo processu, patet, quod in seminaliter generatis, natura incipit a semine, & alterando inducit sanguinem, & ultra per alterationes ducit sanguinem in carnem, & ossa, & hæc in organizationem, & figuram convenientem animæ. Si ergo verbum univisset sibi naturam, ita, quod natura habuisset cursum suum, scilicet, quod primo univisset sibi sanguinem, & mediante sanguine successive carnem, & mediante carne, carnem organizatam; si sic fecisset, tunc non impedivisset cursum naturæ successivum, nisi per novum miraculum, aliud ab illo, quo primo univit sibi sanguinem; quia illo stante potuit natura habere cursum suum, ideo si cursus impediretur, hoc esset necessario novo miraculo Eodem modo oportet dicere de processu naturali defectivo, quia non obstante primo miraculo, quo corpus fuit unitum Verbo, fuisset corpus naturaliter putrefactum, nisi alio miraculo fuisset præservatum.

Præterea, Divinitas in carne viva non prohibuisset fluxum carnis per sudores, & labores, non obstante prima unione, nisi fecisset novum miraculum; igitur nec resolutionem corporis mortui, nisi novo miraculo. Nec dictum Damascen. facit pro eo; non enim loquitur de unione corporis ad suppositum, sed de unione duarum naturarum in supposito, quod expresse patet per verba sua. Dicit enim sic in gran-

a 9. *Met*. c. 10. b *Cap*. 3.

translatione Linco. *Invertibiliter, & inalterabiliter unitæ sibi invicem naturæ, nec natura divina exeunte a propria simplicitate, neque utique humana vertente in divinitatis naturam*. Illa igitur adverbia *inalterabiliter*, & *invertibiliter*, non referuntur ad corpus, & suppositum, sed ad istas duas naturas: quia vult, quod neutra versa est in aliam, sed manserunt distinctæ in supposito. Si enim referantur ad indepositionem naturæ a supposito, ita quod nunquam dimiserit quod assumpsit, & hoc per antiquum miraculum: tunc antiquo miraculo semper conservasset unionem partium naturæ humanæ, scilicet animæ cum corpore; & si unquam fuerunt separata, sicut fuerunt; tunc oportet dicere, quod novo miraculo fuit mortuus ex quo enim antiquo miraculo, si non supervenisset aliud, semper fuissent partes inter se unitæ, sicut fuerunt in Verbo, sequitur ex quo fuerunt separatæ, quod hoc fuit novo miraculo.

Tunc dico cum eo in primo, non autem in secundo, sed novo miraculo fuit corpus præservatum a putrefactione, ita quod alia volitione secundum rationem voluit corpus uniri Verbo, & alia corpus præservari a resolutione impediendo actiones causarum naturalium, & non ponitur aliud pro miraculo, nisi alia volitio secundum aliam, & aliam rationem respectu diversorum objectorum, & secundum illam viam plus valet ratio Beati Petri, qua probavit corpus ejus non esse putrefactum, quia ita cito acceleravit resurrectionem. Quantum autem ad depositionem pro verbo Damasc. dico, quod Christus nunquam aliquam principalium partium deposuit, sed semper utramque fuit sibi unita: in morte tamen, licet partes manerent unitæ Verbo, non tamen inter se, & secundum hoc potest dici deposuisse, quod assumpsit, quia assumpsit totam naturam unitam, & integratam ex partibus, & in morte talis natura non sic fuit unita, & integrata ex partibus, sicut erat, quando fuit assumpta.

Ad primum principale dico, quod major est vera, si natura non prohiberetur a fortiori agente: sed Deus voluit inchoare motum illum per separationem animæ, quia consonabat effectui redemptionis; non autem voluit illum terminari per putrefactionem corporis, quia talis putrefactio nullo modo nobis fuisset proficua, quia non meritoria. Per idem ad secundum, quia assumpsit passiones naturæ viventis, quia illis nobis meruit; sed non naturæ mortuæ, cujusmodi est putrefactio; non quin posset putrefieri, si non prohiberetur per novum miraculum: sed hoc prohibetur propter commodum nostrum, quia putrefactio nihil nobis valuisset, nec fuit decens, immo fuisset causa erroris, & incredulitatis resurrectionis ejus. Ad illud Psalmi in oppositum, *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem*. Verum est de facto, quia sicut voluntate æterna voluit corpus illud uniri Verbo, quod fuit miraculum; ita etiam voluit, quod illud corpus inanimatum non putrefieret, etiamsi resurrectio fuisset prolongata, & etiam ne in illo triduo inchoaretur. Bene enim fuisset ibi aliqua inchoatio resolutionis, non obstantibus illis unguentis, nisi fuisset novum miraculum. Ad Damasc. eodem modo dicendum est.

DI-

DISTINCTIO XXII.

Circa istam vigesimam secundam Distinctionem, in qua Magister agit de statu Christi in morte quantum ad tempus sequens horam mortis, quæritur unum.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Christus fuerit homo in triduo?

Quod sic, Christus in triduo fuit Christus: igitur Christus fuit tunc homo. Antecedens patet, quia idem prædicatur de se. Consequentia patet, quia ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis. Similiter aliter probatur: ab inferiori ad superius tenet consequentia: antecedens est inferius ad consequens. Præterea, Christus in triduo habuit humanitatem: igitur fuit homo. Consequentia patet. Antecedens probatur, quia habuit animam, & formam hominis: sed forma dicit totam quidditatem rei secundum Philos. 7. *Met.* (a) & Commen. expresse, similiter Christus habuit totam entitatem humanitatis; igitur humanitatem, hæc consequentia patet. Antecedens probatur, quia Christus habuit corpus, & animam, & illa sunt tota entitas humanitatis, nam in morte non corrumpitur aliqua entitas, cum mors sit tantum separatio, & dissolutio unitorum, non autem corruptio alicujus absoluti. Hoc dicit Dionys. 5. c. *Eccles. hierar.* (b) & Damasc. cap. 73.

Præterea, (& hoc potest ponderari) omne suppositum subsistens in natura creata, potest ab illa natura denominari: sed Verbum in triduo subsistebat in natura creata; habuit enim naturam creatam sibi unitam, scilicet corpus, & animam; sed non potest dici anima, nec animatum, nec corpus; nec corporeum; igitur videtur, quod potest dici homo, cum non possit haberi alia denominatio a natura, in qua subsistebat. Contra, Christus in triduo non habuit animam unitam corpori, ut formam perficientem proprium perfectibile: compositum enim, cujusmodi est homo, non est, nisi forma uniatur materiæ, ut perfectio perfectibili: quare in triduo non fuit homo.

Hic primo videndum est de realitate quæstionis in se, ut est Theologica: secundo ut est aliquantulum Logica. Theologi enim non quærunt quæstionem de vi sermonis, utrum hæc sit vera: *Christus fuit homo in triduo*, sicut quæritur an Sortes sit homo, nullo homine existente, ex vi sermonis; scilicet an superius prædicetur de suo inferiori, nullo inferiori existente; quia posset stare, quod superius prædicaretur de inferiori suo, sive illud esset, sive non; & tamen dubitari de isto, an scilicet Christus fuerit homo in triduo, sicut dicam infra. Loquuntur igitur Theologi de realitate rei. Et secundum hoc fuit

---

a *Tex. 34. & 35.* b *Lib. 3. a. 26.*

fuit opin. Vug. *de Sacram. lib.* 2. *par.* 1. (*a*) quod Christus fuit homo in triduo, quia habuit animam sibi unitam, ideo posuit Christum fuisse hominem in triduo. Nam secundum ipsum homo dicit tantum animam utentem corpore: sed quod utatur, hoc accidit ad hoc, quod sit homo; quia igitur Christus in triduo habuit animam sibi unitam, ideo posuit Christum hominem in triduo. Magister Sententiarum aliter motus fuit, ponendo Christum esse hominem in triduo (*b*). Voluit enim, quod ad hoc, quod aliquid esset homo, oportet, quod illud habeat corpus, & animam, & quod utrumque requiritur ad *esse* hominis: sed posuit, quod non requiritur necessario ad hoc, quod habens corpus, & animam sit homo, quod corpus & anima uniantur mutuo, sed sufficit unio illorum in supposito habente illa unita sibi: ideo dixit Christum esse hominem in triduo, quia habuit illa unita, quia etsi non inter se, tamen in Verbo fuerunt unita (*c*). Aliqui alii sunt, qui in conclusione incidunt cum Hug. tamen generalius loquuntur, volentes, quod nihil sit per se de ratione quidditatis rei, nisi forma: & tunc habens formam, haberet quidditatem rei, ut qui haberet animam intellectivam, haberet humanitatem; & cum Christus habuit eam sibi unitam in triduo, fuit homo. Probatio assumpti, scilicet quod nihil pertineat ad quidditatem rei, nisi tantum forma, & non materia: quia secundum Philosoph. 7. *Metaph. cap.* 5. (*d*) materia est, qua res potest esse, & non esse; ideo secundum quod vult in omnibus generatis, sive a natura, sive a casu, quodlibet talium est possibile non esse ratione materiæ: igitur si materia esset pars quidditatis, quidditas posset generari, & corrumpi, quod est contra Philosophum in *eodem* 7. *cap. de par. diff.* (*e*) ubi vult, quod quæcunque concipiuntur sine materia, ut rationes speciei, solum hæc non corrumpuntur.

Præterea, probatur idem ex parte cognoscibilitatis rei, quia *quod quid est*, est per se principium cognoscendi illud, cujus est: igitur quod secundum se est ignotum, non includitur in ratione ipsius, *quod quid est*; hujusmodi est materia secundum Philosoph. *in* 7. *cap. de par. dif.* (*f*) Præterea, in per se habentibus quidditatem, quidditas est idem cum eo, cujus est, quod expresse dicit Philosoph. *in* 7. *Metaphysic. cap.* 4. quod igitur (*g*) prohibet quidditatem esse idem cum eo, cujus est, non est de per se ratione quidditatis: hujusmodi est materia secundum ipsum *ibidem cap.* 4. (*h*) in quibuscumque conceptis cum materia non est idem *quod quid est* cum eo, cujus est. Præterea, ad hoc sunt auctoritates, nam in 7. *cap. de par. dif.* dicit quod anima est substantia animati, & species, & *quod quid erat esse*: igitur quidditas animalis est tantum anima. Præterea, *ibidem cap.* 2. (*i*) ma-

a *Cap. ul. opin. Pla.* b *Hic non tenetur Magist. Vide D. Th.* 3. *p. q.* 50. *ar.* 4. *D. Bon. hic.* c *Alb. & Aver.* 7. *Meta. c.* 35. *Vide D. Th.* 1. *p. q.* 75. *ar.* 4. d *Tex.* 22. e *Tex.* 34. 7. *Met. t.* 30. & 31. & 3. *Met. t.* 3. f *Tex.* 35. g *Idem* 1. *Phys. t.* 69. h *Tex.* 20. 34. & 41. i *Text.* 9. *Tex.* 40.

materiam, & compositum ex materia, & forma dimittendum est, quia hujus substantia posterior est quidditate rei, aperte excludens per hoc materiam a quidditate rei, & post hoc in epilogo concludit, quod partes & materia, non inerunt diffinitioni, vel quidditati substantiæ. Hi ulterius dicunt, animam dicere totam quidditatem hominis, & ideo si anima in resurrectione uniretur alteri materiæ, quam prius, adhuc esset idem homo numero propter unitatem animæ, quæ dicit totam quidditatem hominis.

CONTRA ista primo, quod conclusio in qua isti conveniunt cum Hug. scilicet, quod Christus fuerit homo in triduo, quia scilicet habuit humanitatem, idest animam, quæ dicit totam quidditatem, sit falsa, probo; Nam, quod nihil dicatur homo ab anima, patet per Augustin. 13. de Civitat. cap. ult. *Hoc, inquit, verum est, quod non totus homo, sed pars melior anima est, nec totus homo corpus, sed inferior pars hominis*. Hæc contra Hug. & sequitur contra Magistrum Sententiarum, *sed cum est utrumque conjunctum simul, habet hominis nomen*: Hæc Augustin. Nota etiam in ista auctoritate, quod corpus est pars hominis, contra alios dicentes animam esse totam quidditatem hominis; quod non est verum, quia quidditas dicit totum, quod dicit homo: & homo includit corpus, ut patet: igitur & quidditas ejus. Præterea, Damasc. cap. 49.(a) *Plures hypostases hominum sunt: omnes autem eandem recipiunt rationem naturæ: omnes enim ex anima compositi sunt, & corpore*. Nota, quod vult, quod omnes hypostases hominum participant eandem rationem naturæ, per hoc, scilicet, quod quælibet hypostasis componitur ex corpore, & anima: igitur sic componi convenit naturæ, quam participant & hoc contra Hug. & alios, qui dicunt, quod alterum tantum est homo. Contra Magistrum est, quia isti composita faciunt hominem. Præterea, Damasc. cap. 58. contra hæreticos Christum habuisse corpus de Cœlo assumptum,(b) & tamen per Virginem transiens, arguit, quod habuit veram carnem de Virgine substantialiter sumptam; aliter non esset homo univoce nobiscum: sed hoc argumentum nihil valet, si caro non est de ratione hominis, quia habendo animam ejusdem rationis, esset homo ejusdem rationis, si corpus, vel caro esset extra rationem hominis. Sed ultra contra conclusionem in generaliori sensu quo dicunt, quod materia est extra rationem quidditatis substantiæ, scilicet ignis, vel hominis, arguo sic. Essentia substantiæ ignis est sufficiens ratio intrinseca igni essendi substantiam, circumscripta quacunque alia re ab essentia (non dico modo alia realitate, quia bene facio differentiam inter rem, & realitatem) igitur si essentia ignis dicit solam formam, circumscripta omni alia re a forma, forma erit sufficiens ratio igni ipsi essendi ignem, & substantiam: igitur ignis esset vere ignis, si sola forma ignis esset, & hoc dicerem, si tenerem opinionem, & hoc est destruere omnem materiam. Major patet de se, quia sicut albedo est sufficiens ratio essendi-

a *Lib.3.c.3.* b *Lib.3.c.12. Quære in symbolo Athan.*

sendi album, ita humanitas essendi hominem, & igneitas ignem; si ergo sola forma ignis esset, & nulla materia; forma esset sufficiens ratio habenti eam essendi ignem. Praeterea, cujus essentia est secundum se incausata, ipsum est secundum se incausatum: quia quod aliquid causetur per se, & non ejus essentia, quae est idem sibi per realem identitatem, omnino nihil est dictum; patet igitur major: ergo eodem addito utrobique, illud cujus essentia est incausata a causis intrinsecis, est incausatum a causis intrinsecis, sed si quidditas, vel essentia rerum materialium non includit materiam, esset incausatam a causis intrinsecis: quia non habet materiam causam sui, & per consequens est incausata materialiter; sed frustra poneretur materia in substantia materiali, nisi esset causa sui: ergo sequitur, quod si verum est, quod concessum est, quod materia nihil est. Praeterea, ens completum in genere, nulli alteri unitur, ut faciat per se unum cum eo, sed tantum faciet cum alio unum per accidens, vel aggregatione. Et ratio hujus est, quia illa, quae faciunt per se unum, non sunt entia completa per se in genere, sed tantum principia rei completae in genere. Si igitur forma ignis est quidditas completa in genere, ut tu dicis, quia non potest contrahi, ut sit perfectior per materiam, vel aliquid tale; tunc forma ignis nulli alteri poterit uniri, ut faciat cum eo per se unum ens in genere per se: igitur hic ignis non erit ens per se. Vel si sic, non habet materiam, sed solam formam, quod est aeque inconveniens, & si habet materiam, est ens per accidens, vel aggregatione, sicut acervus, quod est contra Philosophum 7. *Metaph. cap.* 5. (a) quia compositum per se generatum per se est unum, 8. *Metaph.* alias esset minus unum, quam terminus augmentationis, vel alterationis.

Praeterea, quod non includit aliquam quidditatem in genere, nec aliqua quidditas in genere includit ipsum, illud non est in genere, nec per se, nec per accidens: non per se, patet, quia sola illa sunt in genere per se, quae includunt quidditatem, ut individua, vel quae sunt ipsa quidditas, ut homo, vel humanitas; nec per accidens, vel per reductionem, quia quod est sic in genere, includitur in aliquo, quod est per se in genere, si igitur materia non includitur in quidditate hominis, nec includit (hoc est certum) nullo modo igitur est in genere: sed quod nullo modo est in genere, nihil est, vel est Deus: sed materia non est Deus: igitur est nihil.

Praeterea, rationi materiae secundum se non repugnat esse communis diversis materiis in diversis individuis, sicut nec repugnat rationi formae esse communis diversis formis in diversis individuis: igitur ab hac materia ignis, & ab illa potest abstrahi communis ratio materiae sicut ex hac forma, & illa, communis ratio formae: sed ex forma, & materia sic abstracta fit compositum per se abstractum in genere, quia fit ex eis per se unum, quia haec potentia, & ille actus in communi, sicut haec materia, & haec forma: quia haec potentia, & hic

a *Tex.* 15.

& hic actus in speciali faciunt unum hoc signatum; illud ergo compositum sicut est per se unum, ita habet quidditatem per se unam, & sicut sua entitas, vel unitas includit per se materiam, & formam, sic & sua quidditas. Et hoc probatur per Philosoph. 5. *Metaph. cap. de Causa* & 2. *Physic.* (a) causæ, & effectus proportionantur, si genere, genere, si numero, numero. Et hoc expressius dicit Philosophus, & Comment. 12. *Metaph* igitur, (b) sicut illud est unum compositum in genere, sic habebit causas componentes in genere, scilicet materiam, & formam communi, & illa duo sicut includuntur in quidditate eius, sic & in unitate.

Præterea, 7. *Metaphysic.* vult Philosophus (c), quod sicut ex hac materia contracta cum hac forma, fit hoc individuum ultimate, ita ex materia communi & forma communi resultat quidditas communis. Cujus probatio est, quia facere per se unum in singulari, convenit huic materiæ, & huic formæ, & illi materiæ, & illi formæ: igitur hoc convenit eis per aliquid commune, cui primo convenit facere per se unum cum alio: & hæc est materia in communi, & forma in communi. Nam ratio quare hæc forma facit per se unum cum hac materia, est, quia hic est actus, & illa potentia, & hæc ratio, scilicet esse potentia, & esse actus, convenit per se pluribus: igitur per aliquod commune eis, quod non est nisi per materiam, & formam, quæ primo faciunt unum: sed omne per se unum habet per se *quod quid est*: igitur.

Rationes quas faciunt, sunt ad oppositum, cum dicitur quod materia est: per quam res potest esse, & non esse; igitur non includitur in diffinitione, vel quidditate: Arguo, quod ex hoc eodem debet includi, quia scientia naturalis. quæ est vera scientia non est nisi de quidditatibus rerum secundum Philosoph. 7. *Metaph. in fine* (d) sed de quidditate corporis physici, potest aliqua passio demonstrari: passio autem corporis mixti compositi ex elementis est corruptibilitas: igitur potest ostendi corpus esse corruptibile, non solum, quod hoc corpus est corruptibile, quia demonstratio est universalium, sicut scientia, ex 7. *Metaphysic.* & 1. *Posteriorum*: (e) igitur hoc erit per medium commune, & universale, hoc autem non est dare, nisi materiam in resolutione tanquam medium primum, & immediatum: quia quamvis mixtum corrumpatur, quia est ex contrariis, non tamen esset mutua actio, nisi quia aliquid in potentia est, quod possit aliam formam recipere. Etsi etiam corpus simplex agat in simplici ratione contrarietatis, prima tamen radix est materia cum privatione quæ est in potentia, ut transmutatur ad aliam formam, ut aer ad aquam, & e converso: ita quod medium immediatum, ad quod constat resolutio, ut corruptibilitas demonstretur de corpore aliquo, est materia: igitur materia includitur in quidditate corporis; aliter hæc conclusio, *corpus est corruptibile*, non plus sciretur de aliquo com-

---

a *Tex.* 3. b *Tex.* 27. & t. 38. c *Tex.* 39. d *Tex.* 60.
e *Tex.* 53. *Tex.* 4 in & 14.

composito, vel quidditate composita, quam de Angelo, quod falsum est. Unde de corruptibilibus potest esse vera demonstratio in universali, ita quod demonstrative ostenderetur talia esse corruptibilia: nec est medium ad hoc, nisi quia habent materiam. Cum igitur scientia naturalis sit vera scientia, & universalium, sequitur quod corpus mixtum in sua universali, sive generali ratione, & quid litate includit materiam: licet enim nunquam corrumpatur actu, nisi in hoc corpore; tamen de hoc corpore non demonstratur passio primo, sed de corpore in communi;

Præterea, secundum argumentum, cum arguitur, quia *quod quid est*, est principium cognoscendi illud, cujus est, ex hoc concluditur materiam includi in quidditate, quia res non potest cognosci, nisi cognitis causis, secundum Philosophum 2. *Metaph.* (*a*) dicit enim, quod si causæ essent infinitæ, nihil contingeret cognoscere, & exemplificat tam in causis materialibus, quam in aliis. Et ratio sua est, quia tunc cognoscimus rem, cum causam ejus cognoscimus: infinitæ autem causæ, si essent, non possent pertransiri: igitur nihil posset cognosci. Si ergo nihil est necessarium ad cognitionem rei, nisi *quod quid est*, & materia est necessaria, secundum Philosophum sequitur, quod materia includitur in *quod quid est*: quia si materia non includitur in *quod quid est*, quod est principium cognoscendi, tunc perfecte res posset cognosci, quamvis causæ materiales essent infinitæ; homo enim perfecte cognosceretur, non obstante infinitate causarum materialium. Ad tertium, cum arguitur, quod in habentibus per se, *quod quid est*, idem est, *quod quid est*, cum eo cujus est illud: ergo quod prohibet, &c; sed materia prohibet, *quod quid est* esse idem cum eo, cujus est; Minor est falsa, loquendo de materia quocumque modo, sicut infra patebit magis. Nam sicut *quod quid est* in immaterialibus, est idem cum eo, cuius est primo, sic in materialibus *quod quid est* est idem cum eo, cujus est primo, ut *quod quid est* hominis, cum homine, & est idem cum hoc homine per se, sed non primo, sicut hic homo habet per se diffinitionem, sed non primo. Unde eo modo, quo res habet diffinitionem, & *quod quid est*, sic est idem sibi, vel non idem. Quod autem *quod quid est* compositi materialis, ut hominis, includit materiam, probatur per Philosophum 7. *Metaph. cap. de Dif.* (*b*) Ubi dicit, quod diffinitio est ratio, & omnis ratio habet partes, sicut autem se habet tota ratio ad exprimendam totam rem, quæ diffinitur, sic oportet partem diffinitionis exprimere, partem rei, ex quo diffinitio exprimit totam substantiam diffiniti. Cum igitur materia sit pars rei, nisi diffinitio includeret materiam, non haberet, unde exprimeret totam rem, neo quod pars ejus exprimeret partem.

Pro ista etiam parte sunt auctoritates expressæ. Philosophus enim 8. *Metaph. cap.* 3. & 1. *de Anima*, (*c*) recitat opinionem quorundam

a *Tex.* 11. 1. *Phys.* & 1. *Poster.* b *Tex.* 33. c *Tex.* 5. 6. *Tex. com.* 16.

dam diffinientium res materiales, aliquorum per materiam tantum, aliquorum per utrumque; & isti ultimi secundum ipsum perfecte diffiniunt, unde commendat Architam, qui tam materiam, quam formam, complexus est in diffinitione. Præterea, 8. *Metaph. cap. 3.* vult (a) quod terminum, id est diffinitionem, oportet esse rationem longam: & hoc quidem, ut materiam; illud verò ut formam esse in diffinitione.

Præterea, *in 7. cap. de Par. dif* (b) concludit conclusionem probatam, quod materia est pars speciei; speciem autem dico, *quod quid erat esse*.

Quantum ergo ad istum articulum quæstionis, an scilicet materia sit pars quidditatis rei, sive substantiæ materialis, dico, quod sic: quia sicut in genere causæ efficientis aliqua causata diversimodè se habent ad causalitatem effectivam extrinsecam: quia aliqua habent tantum unam causam immediatam effectivam, ut animæ rationales, & Angeli, scilicet ipsum Deum creantem; aliqua habent causas effectivas subordinatas primæ causæ, & etiam habent ordinem in genere suo, secundum mediatius, & immediatius. Similiter etiam, & in genere causæ finalis, quia aliqua habent multas causas finales subordinatas uni fini ultimo, aliqua pauciores: eodem modo de causis intrinsecis, quia aliqua entia habent causalitatem intrinsecam per causas inexistentes, materiam scilicet, & formam, ut entia materialia composita, & aliqua entia simplicem entitatem, non causatam causalitate intrinseca ex diversis causis, materiali, & formali realiter distinctis, ut Angeli: secundum communiorem doctrinam: sicut igitur homo includit materiam & formam, tanquam causas intrinsecas sui, sic quidditas hominis includit materiam, & formam.

Ad primum argumentum alterius opin. licet sit ad oppositum: Respondeo tamen ad formam, cum dicitur, quod materia est, qua res potest esse, & non esse; Dico, quod Philosophus *in 7. cap. de Par. diff.* loquitur vario modo de istis tribus, *species*, *simul totum*, & *materia*: & æquivocatio nominum multoties decipit; ideo primò videndum est de æquivocatione istorum, & post per hoc ad formam argumenti. *Speciem* enim aliquando accipit pro forma, quæ est altera pars rei compositæ: aliquando pro forma totius, ut humanitate, de qua in eodem c. *Speciem autem dico, quod quid erat esse*: ubi etiam dicit, quod materia est pars talis speciei. Aliquando accipit *speciem* pro universali abstracto, cujus scilicet universalis abstracti, primo est ipsum, *quod quid est*, sicut *c. de Par. diff.* (c) quasi in principio mota quæstione de partibus diffinitionis, dicit, ex quibus est speciei ratio, & accipit ibi *speciem* pro universali abstracto, ut concavitatis, sicut infra *cap. 9.* Universalis, & speciei est diffinitio. similiter, *simul totum* aliquando, accipit pro composito ultimatè contracto: aliquando pro composito in universali,(d) strictè autem accipit *simul totum* pro individuo substantiæ compositæ: quia illud ni-

a *Tex. 9.* b *Tex. 35.* c *Tex com 34.* d *Tex. com. 7.*

hil in sua ratione continet, quare sibi repugnet recipere prædicationem naturæ, sive *quod quid est*; immo *quod quid est* hominis prædicatur de hoc homine, licet non primo, sicut enim substantia composita abstrahit a tempore, & ab *esse* existentiæ, ita hic homo, & tota coordinatio illius generis, & ita individuum hominis, ut hic homo, abstrahit a tempore, sicut homo; sed stricte per *simul totum* intelligit hunc hominem (a), vel lapidem existentem: & talia generantur, & corrumpuntur; & de talibus non est proprie diffinitio, nec scientia: quia talia, dum abstracta sunt a sensibus, nescitur an sint, vel non, sed illorum in absentia est tantum opinio. Et si arguatur, quod hic homo existens est tantum ens per accidens, ergo solum ens per accidens generatur, & non ens per se; Dico, quod actio generantis terminatur ad *esse*: & quamquam *esse* existentiæ hujus hominis, non sit res alterius generis, & pro tanto cum eo cujus est, non faciat ens vere per accidens: tamen hic homo abstrahit ab *esse* existentiæ, & ideo non est de intellectu ejus; propter quod Logici dicunt, quod faciunt unum conceptum per accidens. Tamen realiter loquendo, hic homo existens corrumpitur, & generatur, & hoc vult Philosophus ibidem, ita quod quamvis hic homo possit dici generari, tamen non nisi necessario concomitante *esse* existentiæ tanquam termino generationis. Similiter *materiam* aliquando accipit ibi, ut non contractam per aliquid advenicns sibi, sed solam, ut est principium potentiale ejus, cujus est, & sic accipiendo *materiam*, materia est pars quidditatis in compositis materialibus, aliquando accipit *materiam* contractam per individualitatem, & sic est de esse *simul totius*, ut distinguitur contra formam, ut *forma* accipitur pro universali abstracto, & hoc est accipere *materiam*, ut est pars individui substantiæ, non autem ut est pars ipsius, *quod quid est*. Aliquando accipit *materiam* magis contracte, ut contrahitur per accidens, sicut materia syllabarum diceretur cera: sed hoc accidit, quia cera potest esse sine syllabis, & syllabæ sine ea. Sumitur etiam aliter per accidens, & tamen necessario, sicut semicirculus est pars materialis circuli, quia non cadit in diffinitione circuli, nec est pars essentialis, sed integralis: tamen circulus semper habet semicirculum, & est materia propinquius se habens circulo, quam æs, cum in ære sit rotunditas illa. Hæc *in illo cap. supradicto*.

Per hæc ad formam argumenti cum dicitur, quod aliquid dicitur corruptibile ratione materiæ; Dico: quod corruptibile potest dicere potentiam propinquam ad corruptionem, vel remotam. Illud est corruptibile potentia remota, quod habet in se unde possit dici corruptibile: non tamen potest exire in actum, nisi prius fiat in potentia propinqua: sicut calefactivum dicitur, quod habet calorem, non tamen potest calefacere, nisi sit approximatum passo. Illo modo dicitur ignis corruptibilis, & est prædicatio de secundo modo, sicut color est visibilis: sed tamen ignis non est in potentia propinqua ad

a 7. Met. Tex. 35.

ad corruptionem, nisi sit in *esse* existentiæ: sicut nec ignis generatur proxime, sed hic ignis existens. Tunc dico, quod illud, quod est generabile, & corruptibile proxime, habet materiam contractam per *esse* existentiæ; sic enim materia est causa proxima corruptionis. Isto modo, *quod quid est*, non est proxime corruptibile, & ideo nec habet in sua ratione materiam, ut est proxima ratio corruptionis, ut scilicet est sub actuali existentia, nec plus concludit ratio.

Ad secundum, cum dicitur. *quod quid est*, est principium cognoscendi, & materia est secundum se ignota; Dico, quod habens materiam partem sui, non cognoscitur, nisi cognita materia: nunquam enim homo haberet scientiam de substantia composita, nisi cognosceret materiam; aliter omnis cognitio scientifica esset simplicium, & immaterialium, secundum quod scientia est de rebus. Quamvis ergo requiratur cognitio materiæ ad hoc, quod cognoscatur substantia rei materialis; aliter tamen est causa cognoscendi materia, & aliter forma: sicut enim causæ differunt in perfectione, & entitate, & causalitate in causando entitatem causati, ita, & in causando cognoscibilitatem ejus, sicut enim forma est magis ens quam materia, ita magis causat, & entitatem, & cognoscibilitatem, similiter, quia materia non habet *esse* perfectum in effectu, nisi per formam dantem *esse* tale ultimate in effectu, ita forma facit cognoscere etiam materiam: utraque tamen sunt una causa integra cognoscendi perfecte compositum. Est igitur materia ignota, quia non est perfecta ratio cognoscendi illud, cujus est, nec potissima, & hoc concludit ratio, &non plus. Et cum dicis, quod materia est ignota: Hoc pro tanto dicitur, quia forma est aliquo modo ratio cognoscendi materiam. Vel aliter, quod loquitur de cognitione scientifica, & de materia contracta per *esse* existentiæ: & ita materia est ignota scientifice, & est causa contingentiæ: & ideo non facit cognitionem scientificam eorum, quorum est materia, sed causat contingentia in eis: & non possunt sciri, sed illorum est tantum opinio; quia cum sint extra sensum, non habetur de eis, nisi opinio, & per hoc non excluditur materia a quidditate rei, quia de illis mutabilibus, & corruptibilibus potest haberi scientia in universali, sciendo talia *esse* mutabilia.

Ad tertium, cum dicitur, quod in conceptis cum materia non est idem, *quod quid est*, &c. Dico, quod aliquid habet quidditatem per se, & primo: aliquid per se, sed non primo: & aliquid per accidens: generaliter. Ergo in his, quæ habent quidditatem per se, & primo, *quod quid est*, est per se primo idem cum eo, cujus est, habenti autem quidditatem per se non primo, idem est *quod quid est* per se, non primo, habenti vero quidditatem per accidens, solum per accidens est idem quidditas. Tunc ad propositum dico, quod homo habet quidditatem per se, & primo, sic est sibi idem quidditas: hic homo habet quidditatem per se, non primo, & sic quidditas est idem sibi; hic autem homo existens habet quidditatem per accidens, & ita quidditas est idem sibi, sed hic homo albus habet quidditatem magis per accidens, & ideo quidditas magis per accidens est idem sibi.

Tunc ad formam argumenti, dico, quod in conceptis cum materia contracta per *existere*, quidditas non est idem per se, cum eo, cujus est; sed per accidens: ita ad Philosophum: sed in substantiis compositis conceptis cum materia universali abstracta, est idem *quod quid est*, cum eo cujus est secundum quod expresse dicit Philosophus, 7. Metaphysicæ, cap 4. (a) *Singulum enim non aliud videtur esse a suimet substantia*, & quod quid erat esse *singuli, dicitur substantia: sicut igitur aliquid habet*, quod quid est, *sic est idem sibi*.

Ad alias auctoritates, cum dicitur, quod anima est substantia animalium, & *quod quid erat esse*; Dico, quod accipit *substantiam*, & *quod quid erat esse*, pro notiori parte diffinitionis, non autem pro tota diffinitione. Quod probo per eundem glossantem se infra, & eod. cap. (b) *Siquidem altera & non est anima animal, & sic quidem hoc dicendum, hoc autem non dicendum, sicut dictum est*. Sicut igitur vult, quod non est anima animal, sic nec est diffinitio animalis, sed principalis pars: ideo dicit, sic autem dicendum, sic autem non, ita quod uno modo est diffinitio, alio modo non.

Ad aliud dico, quod loquitur de materia contracta, ut supra dictum est. Similiter alibi dicit, anima est animali *esse*, sed loquitur contra Platonem. Auctoritates aliæ, si adducantur possunt solvi per distinctiones supra positas.

Modo ad propositum contra Magistrum, dico, quod Christus in triduo non fuit homo, quia licet habuit partes naturæ unitas sibi, non tamen habuit naturam humanam sibi unitam. Naturam enim humana non est partes, nec partes unitæ: quia pono, quod natura in se dicit entitatem absolutam ultra partes, ut probavi *dist. 2. hujus*, unde humanitas non dicit solum respectum unionis partium ultra partes; non enim illud, quo homo formaliter est homo, est relatio: est autem homo formaliter homo humanitate. Si enim homo nihil esset nisi partes unitæ sibi, homo non esset unum nisi aggregatione, sicut nec quinarius est unitates, quinque scilicet, sed est illud totum, quod resultat ex quinque unitatibus; aliter si esset illæ unitates, esset unum sicut acervus. Dico igitur, quod homo habet unitatem quandam, & entitatem aliam ab istis partibus etiam unitis, non tamen partialem entitatem, quæ cum istis faciat compositum: tunc enim procederetur in infinitum; & illud totum, sive forma totius, non fuit unita Verbo in triduo: ideo tunc Verbum non fuit homo, & quamvis illud totum non fit sine unione partium, tamen unio illa, vel relatio non est formalis ratio illius totius. Hoc de realitate quæstionis in se.

Sed quid Logice loquendo, estne vera? Dico, quod non: nec illa *Christus fuit homo in triduo*; nec ista, si aliquis illam protulisset in triduo, *Christus est homo*. Nec propter hoc nego istam. *Cæsar est homo*, nullo homine existente: quia in illa, *Christus est homo*, alterum extremum ut *Christus*, non habet unum conceptum secundum Damascen. cap. 49. (c) *Christus autem*, ait, *nomen hypostaseos dici-*

a *Tex. 20.* b *Tex. 36.* c *Lib. 3. cap. 3.*

dicimus non unimode dictum, sed duarum naturarum existens significativum. Dicit igitur duos conceptus, scilicet Deum, & hominem, & ex alia parte Cæsar dicit unum conceptum. Modo ad propositum dico, quod quando subjectum respectu prædicati non habet unum conceptum, sed duplicem includit; oportet rationem illius subjecti esse in se veram, & non includere repugnantiam; alioquin si ad verificationem propositionis, sufficeret prædicatum esse de intellectu subjecti, & non requireretur, quod ratio subjecti includentis duos conceptus, esset in se vera; tunc esset hæc vera, (a) *Majus Deo est*, quia *esse* est de intellectu subjecti, sed quia hoc subjectum, *majus Deo*, includit in se repugnantiam, ideo non est verum de aliquo, nec aliquid de ipso: igitur oportet, quod ratio subjecti non habentis conceptum unum, sit vera in se, antequam verificetur de aliquo, vel aliquid de ipso: & si sit impossibiliter vera aliquid impossibiliter verificatur de eo: sicut ratio huius subjecti, *majus Deo*, est impossibiliter vera, ideo impossibiliter verificatur de aliquo, vel aliquid de ipso, & si possibiliter, possibiliter: & si actu, actu. Cum igitur hoc nomen *Christus* significet suppositum existens in duabus naturis, & in triduo non existebat in natura humana tota, quamvis partes naturæ essent sibi unitæ, ideo hæc propositio, *Christus fuit homo in triduo*, est falsa; quia ratio subjecti pro tunc erat in se falsa, & ideo non potest homo verificari de eo, ut hæc sit vera, *Christus est homo*; quia ratio subjecti, scilicet Christi, non fuit in se vera, quia non includebat suum significatum. Exemplum: hæc est falsa: *homo albus est homo*, nullo homine existente; quia ratio subjecti in se est falsa, hæc scilicet, *homo albus*. Probatio, quia sequitur per conversionem simplicem, *homo albus est homo*, ergo *homo est homo albus*; & ultra, *homo est homo albus, igitur homo est homo*: & ita a primo ad ultimum, nullo homine existente, hæc est vera, *aliquis homo est*. Et si dicitur, quod hæc est per se vera, *Christus est homo* (b), sicut supra dictum fuit; & si per se vera, igitur necessaria. Respondeo sicut supra dictum fuit, si ad perseitatem propositionis sufficit, quod subjectum includat in suo intellectu causam inhærentiæ prædicati ad subjectum, & non requiratur, quod subjectum dicat conceptum unum, posset concedi, quod hæc: *Christus est homo*, semper fuit vera. Sed magis credo, quod requiritur hoc, & plus, scilicet quod subjectum habeat conceptum unum; vel si non, sed includat conceptus plures, oportet, quod ratio ejus sit in se vera, antequam aliquid verificetur de eo.

Ad primum principale, cum dicitur: Christus est Christus, ergo Christus est homo; nego consequentiam, sicut non sequitur nullo homine existente, homo albus est homo albus, igitur homo albus est homo: quia sequitur per conversionem, quod aliquis homo esset albus, nullo homine existente. Similiter sequitur, sicut supra dictum

a *Falsum in se de nullo dicitur, nec aliquid de ipso 1. d. 2. q. 2.*
b *Dist. 7. q. 1.*

est de homine albo, si Christus est homo in triduo, quod homo est Christus per conversionem, & ita nullo homine existente, homo esset Christus. Aliter dicitur, quod hæc est falsa: *Christus est Christus in triduo*, quia Christus includit duos conceptus, & significatum alterius conceptus non fuit in triduo, scilicet *homo*; ideo hæc fuit in se falsa, *Christus est Christus*; & ideo non sequitur consequens, nisi sicut ex impossibili quodlibet. Aliter concesso antecedente, consequentia non valet: nec ex opposito consequentis, sequitur oppositum antecedentis, nisi ratione alterius partis, nam consequens fuit, Christus est homo: ex opposito, Christus non est homo, non sequitur oppositum antecedentis, scilicet Christus non est Christus, nisi ratione alterius partis, scilicet *hominis*. Ad secundum cum dicitur, quod anima dicit totam quidditatem hominis, & habens quidditatem, est homo; Dico, quod illud est falsum, sicut patet in quæstione; nec etiam ambæ partes dicunt quidditatem; sed quidditas est entitas absoluta alia a partibus unitis etiam, & sic patet ad illam probationem antecedentis. Et quando dicitur, quod entitas hominis non est aliquid absolutum, aliud a partibus unitis, alioquin aliquid absolutum corrumperetur in Christo in morte; Dico enim, quod verum est, quia tota entitas corrumpitur, non tamen corrumpitur aliqua forma partialis, quæ cum anima, & corpore faciat unum: sed ipsum totum corrumpitur, & corruptio terminatur ad *non esse* totius, & tamen partes manebant.

Ad tertium cum arguitur, Verbum habuit corpus, & animam sibi unitam, igitur potuit denominari; Dico, quod quamvis hoc verum sit, tamen non placuit Doctoribus, ut denominaretur ab illis: sic vadit argumentum, & forte non sine ratione, quia quod non denominatur ab anima, vel a carne in triduo, ratio est, quia partes, quæ natæ sunt esse partes alicujus totius, non subsistunt naturaliter, nisi in suo toto, cujus sunt partes: hujusmodi partes sunt corpus, & anima, & tunc *corpus*, vel *caro* potest considerari in maxima abstractione, secundum quod natura abstrahitur a supposito, & dicitur *carneitas*, vel *corporeitas*, & sic non denominat suppositum proprium, nec alienum, quia sic est abstractum maxime ab omni concretione. Aliter potest abstrahi, sicut universale abstrahitur a proprio supposito, ut caro ab hac carne individua: & sic potest *caro* prædicari de hac carne, & hoc modo *caro* minus abstrahitur, & potest concernere proprium individuum carnis. Tertio modo accipitur *caro* magis concretive, ut concernit suppositum, cujus est pars; scilicet suppositum hominis; & ut sic accipitur, nata est aliquid denominare, scilicet suppositum proprium, ut dicatur carneum, vel carnosum: & ita potest totum denominari a parte, & quia illo modo non fuit in triduo ipsa caro in Verbo, ut actu pars illius, cujus nata fuit esse pars, scilicet naturæ humanæ, ideo Christus ratione illius non potest dici corpus, vel corporeus; caro, vel carneus. Non *caro*, quia sic non denominat nisi individuum, cujus *caro* est universale abstractum. Non *carneus*, quia sic non denominat, nisi concurrente toto, cujus caro nata est esse

esse pars, scilicet natura humana. Christus igitur in triduo non potuit dici caro, quia non erat individuum carnis, nec carnalis, quia secundum usum loquentium hoc sonat in vitium. Nec carnosus, quia hoc sonat in superfluum. Si autem denominativum esset insolitum, sine defectu sonans, ut corporeum, vel aliquid tale, non posset denominari Christus ab eo tunc, quia deficit sibi totum compositum humanum, cujus caro est pars, & non denominat sic, nisi sit in toto suo, nec totum suum proprium, nec suppositum alienum. Exemplum de albedine; potest enim considerari albedo in maxima abstractione, & potest dici albedineitas, & sic nihil denominat. Alio modo prout non abstrahit ab individuo proprio, & tunc aliquo modo concernit, & dicitur albedo. Tertio modo potest considerari, ut concernit alienum suppositum, & dicitur album: tunc quamvis albedo denominet hanc albedinem, quia hæc albedo est albedo: tamen non denominat aliquid esse album, nisi cum albedine concurrat proprium subjectum. Et similiter de quantitate. Unde si Christus assumpsisset quantitatem, ut solam quantitatem, non diceretur quantus in triduo: quia nihil denominatur quantum, nisi concurrente in illo proprio subjecto quantitatis, scilicet substantia materiali. Non igitur diceretur Christus in triduo corpus, quia non fuit individuum corporis, nec corporeus, quia non habuit totam naturam sibi unitam, cujus corpus natum erat esse pars, & sic denominare totum, & habens naturam totam, ut totum denominatur a parte. Sed nunquid potest aliquo modo denominari ab illis, scilicet anima, & corpore? Dico, quod sic, si essent nomina imposita; sicut si accidens dependeret ab aliquo, sicut a supposito tantum, non sicut a subjecto, ut si aliquod supportaret, vel sustentaret ipsum accidens, ita tamen quod non informaretur ab accidente; adhuc posset denominari ab illo; si esset nomen impositum, non posset tamen dici albus, nisi informaretur, posset tamen dici habere albedinem. Ita Christus in triduo, vel Verbum, potuit dici habere animam, & corpus: sed nec fuit anima, nec corpus, nec animatum, nec corporeum propter dictas causas, potest etiam denominari a toto illo, quod resultat ex partibus illis, videlicet ex corpore, & anima, tamen cum determinatione distrahente, scilicet, quod fuit homo mortuus. Tunc ad formam argumenti, suppositum subsistens in natura potest ab ea denominari, concedo sicut in ea subsistit: & hoc diverso modo, ut dixi, sed non sequitur omni denominatione, quia non omni modo subsistebat, non enim sic subsistebat, ut possit dici homo, nisi cum determinatione distrahente.

DISTINCTIO XXIII.

Circa istam vigesimam tertiam Distinctionem, in qua Magister agit de virtutibus, & primo de fide, quantum ad ejus essentiam, quæritur unum.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum de credibilibus nobis revelatis, necesse sit ponere fidem infusam?

QUod non, quia ad omnem certitudinem actus credendi, quam experimur in nobis talium credibilium, sufficit nobis fides acquisita, igitur superfluit ponere fidem infusam. Consequentia patet, quia non ponitur habitus, nisi propter actum: & superfluit ponere plura, quando unum sufficit. Antecedens probatur, quia sicut firmiter inhæremus historiis, & gestis scriptis de rebus bellicis, & aliis, quæ scribuntur in Chronicis, fide acquisita, per hoc, quod credimus veraces eos esse, qui talia referunt, ita fide acquisita firmiter adhæremus historiæ Scripturæ sacræ, & Evangelio: quia firmiter credimus eos esse veraces, qui libros Canonis condiderunt: igitur præter fidem acquisitam, superfluit omnis alia propter certitudinem actus credendi. Præterea, magis est supra inclinationem intellectus, immo contra, assentire falsis impossibilibus oppositis necessariorum, quam assentire objectis neutris, quæ licet sint vera, non tamen habent evidentiam ex terminis: sed aliquis habitu acquisito per falsigraphum assentit opposito conclusionis demonstratæ, vel demonstrabilis, sicut habens ignorantiam dispositionis, qui scilicet est in errore, firmiter adhæret illi falso: igitur multo fortius fide acquisita potest firmiter credere vera neutra, cujusmodi sunt credibilia a nobis. Sed dices, quod forte ideo assentit, quia persuasus est aliqua apparentia argumenti. Ideo pono aliud exemplum. Ecce aliquis hæreticus firmiter adhæret suo errori, credens illum esse verum, intantum quod mori paratus est pro eo, & fide sua sic assentit illi, quod evidens ex terminis esse non potest, cum sit falsum, & hæresis: & illa fides non est nisi acquisita, & est in ratione inclinans ipsam firmiter in illum errorem, nec talis est persuasus ratione, sed credit auditui aliquorum, ut proprio conceptui: igitur aliquis potest fide acquisita firmiter adhærere alicui credibili sine fide infusa a Deo. Item, si ponitur fides infusa a Deo, illa non potest corrumpi in nobis nec amitti: hoc autem est falsum: igitur & illud ex quo sequitur, scilicet quod aliqua talis fides sit in nobis. Antecedens probatur, quia sicut habitus infusus creatur a Deo, & non potest creatura in causalitatem ipsius, quia non generatur ex actibus nostris, ita quando corrumpitur, annihilatur totaliter: & sicut creatura non potest aliquid creare, ita nec annihilare: igitur nullus habens fidem quocunque errore posset effective fidem annihilare, attingendo essentiam habitus; nec demeritorie, quia si sic, hoc esset per maximum demeritum, scilicet per odium Dei, sed sic non perditur, quia dæmones credunt, & contremiscunt, & habent fidem informem, & tamen odiunt Deum; igitur si poneretur fides infusa, non posset corrumpi

nec

nec amitti: igitur nulla est fides infusa. (a) Præterea, (& hoc argumentum potest ponderari) ille habitus, ad quem non potest homo ex omnibus naturalibus suis attingere, est simpliciter perfectior omni habitu, ad quem potest attingere generando ipsum in se, ex suis principiis naturalibus: si ergo ponitur fides infusa, cum homo ex tota coordinatione virium naturalium suarum, & earum actuum, & objectorum, non possit in se generare fidem illam, esset hujusmodi fides perfectior habitus omni habitu acquisito, scilicet scientia conclusionum, & habitu principiorum: & cum perfectiori habitui correspondeat perfectior actus, actus credendi fidei infusæ esset perfectior, quam actus intelligendi prima principia per habitum principiorum, quod videtur valde inconveniens. Contra, ad Hebr. 11. (b) *Sine fide impossibile est placere Deo*: sed certum est, quod multi placent, & multi placuerunt Deo: igitur necesse est ponere fidem respectu credibilium nobis revelatorum, & quod loquatur de fide infusa, patet per eundem 1. *ad Corinth.* 12. ubi dicit. *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, & post *cap.* 13. subdit de istis virtutibus Theologicis, quæ sunt viæ excellentiores omnibus habitibus acquisitis: ibi enim loquitur de fide infusa, sicut de charitate infusa.

In quæstione ista. Primo dicam, quod certum est, quia certum est, quod in nobis est fides acquisita, & ex hoc sequitur unum corollarium. Secundo dicam aliud, quod non est ita manifestum, & ibi duo, secundum quod dupliciter potest dici de fide infusa; & eligetis partem, quam volueritis. Tertio dicam ad quæstionem.

De primo certum est, quod in nobis est fides revelatorum credibilium acquisita. Quod patet per Augustin. in Epistola contra fundamentum Manichæi, qui dicit, quod *non crederet Evangelio, nisi crederet Ecclesiæ Catholicæ*. Patet igitur per eum, quod libris Canonis sacri non est credendum, nisi quia primo credendum est Ecclesiæ approbanti, & auctorizanti libros istos, & contenta in eis; quamvis aliqui libri auctoritatem habeant ex auctoribus suis, non tamen adhæremus ei firmiter, nisi quia creditur Ecclesiæ approbanti, & testificanti veraces esse eorum auctores. Unde dicit Augustinus ibidem, quod Evangelium Nazaræorum non admittam, quia non admittitur ab Ecclesia. Sicut igitur si nulla fides infusa esset in me, crederem firmiter historiis librorum Canonis propter auctoritatem Ecclesiæ, sicut fide acquisita credo aliis historiis a quibusdam famosis viris scriptis, & narratis. Credo igitur fide acquisita Evangelio, quia Ecclesia tenet scriptores veraces, quod ego audiens acquiro mihi habitum credendi dictis illorum. Præterea, si unus puer Judæus nunquam baptizatus nutriretur inter nos, & disciplinaretur more nostro, habitu acquisito ex auditu crederet, & adhæreret omnibus, quibus & nos: sicut etiam ego fide acquisita ex auditu parentum, & aliorum, credo multa tempora transisse, mundum etiam non incepisse mecum. Credo etiam Romam esse, quam non vidi, ex relatu fide dignorum, sic

a *Quare Ric. & Bonav.* b *Ratio opp.*

sic & revelatis in Scriptura per fidem acquisitam ex auditu firmiter adhæreo, credendo Ecclesiæ approbanti veritatem auctorum illorum. Præterea, hic est aliquis baptizatus credens omnes articulos, postea errat circa unum tantum, scilicet Trinitatem personarum, & unitatem essentiæ: tamen sentit se firmiter adhærere omnibus aliis credibilibus, non enim oportet errantem circa unum articulum, errare circa omnes, quia hæreses non sunt necessario connexæ. Ille igitur sine fide infusa credit aliis articulis, quia fides infusa corrumpitur cum hæresis generatur; alias starent simul fides, & hæresis: igitur fide acquisita credit aliis articulis, quæ scilicet fuit cum infusa præcedente, si aliqua talis fuit: non enim in illo instanti, in quo corrumpitur fides infusa per hæresim, generatur prima fides acquisita, nam ille error non disponit ad fidem pro tunc, immo est indispositio, ut pro tunc non generetur: igitur præfuit ante illum errorem, & sic certum est esse in nobis fidem acquisitam. Præterea, ad Roman. 10. *Quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo audient, sine prædicante? quomodo prædicabunt, nisi mittantur?* Igitur secundum Apostolum, fides est ex auditu: auditus autem est ex prædicante: prædicare autem nullus potest, nisi mittatur: igitur de primo ad ultimum, non potest homo credere, nisi audiat aliquem prædicantem sibi credibilia. Hoc argumentum non valet, nisi loqueretur de fide acquisita: quia hæc fides generatur in homine, ex hoc, quod audit verba prædicantis, adhibendo fidem dictis suis, quia non oportet quemlibet talem esse bonum moraliter per charitatem infusam, sed potest esse in peccato mortali: & audiendo prædicantem, & videndo miracula fieri, credit ei, & hoc, quia dictat sibi naturaliter ratio, quod Deus non assistit falsitati alicujus, operando miracula ad falsa alicujus prædicata, vel dicta: igitur fides illa præcedit charitatem, & per consequens est acquisita, quia infusa non infunditur, nisi cum charitate. (a) Ex istis sequitur corollarium, quod propter credulitatem articulorum revelatorum, ut homo firmiter credat omnibus articulis revelatis, & determinetur ad alteram partem sine oppositi formidine, non oportet ponere fidem infusam: nec necessitas ejus potest ex hoc concludi: quia fides acquisita est super opinione, quæ adhæret uni parti contradictionis, cum formidine alterius, licet sit infra scientiam quæ est ex evidentia objecti scibilis. Quare, non dico mundum incepisse mecum, non quia scio ipsum præcessisse me, quia præteritorum non est scientia, secundum Augustinum; nec opinor mundum præcessisse me: sed adhæreo firmiter huic, mundum præcessisse me per fidem acquisitam ex auditu aliorum, quorum veracitati credo firmiter. Nec dubito mundum præcessisse me, & esse partes mundi, quas non vidi: quia non dubito de veracitate narrantium mihi talia, & asserentium vera esse. Ideo sicut nec hæsito de veracitate eorum, quæ est quasi principium, sic nec dicto eorum, quod est quasi conclusio sequens eodem modo; quia homo non dubitat de veracitate

te

a *De hoc d. 36. a. 1.*

te Dei, quia hoc cuilibet naturaliter inseritur, scilicet, Deum esse veracem: nec dubitatur de approbatione Ecclesiæ, quæ approbat dicta, & scripta virorum præcedentium; ideo non dubitatur de his, quæ in Scriptura revelantur, sed fide acquisita ex auditu firmiter eis adhæret. Hoc igitur tenendum est tanquam certum, quod revelatorum in Scriptura est in nobis fides acquisita, generata ex auditu, & ex actibus nostris, qua eis firmiter adhæremus.

Secundo de fide infusa, quomodo sit ponenda in nobis, & hoc non est ita certum, an sit, vel quomodo sit ponenda in nobis; tamen potest dici, quod fides infusa similis est in aliquo fidei acquisitæ, immo in multis. Nam sicut fides acquisita assentit, vel credit dicto alicujus, quia credit veracitati asserentis illud esse verum, sic fides infusa assentit alicui revelato, quia credit Deo, vel veracitati Dei asserentis illud. Et quia quod Deus asserit supernaturaliter revelat, ideo fides assentiens tali revelato, quia assentit veracitati revelantis, est habitus supernaturalis; revelat autem credibilia, quando infundit habitum. Et hoc modo dicendo, fides non habet certitudinem ex objecto, sed ex veracitate testis, scilicet Dei, & hoc modo facile est videre, quomodo fides est cum ænigmate, & obscuritate: quia habens fidem non credit articulum esse verum ex evidentia objecti, sed propter hoc, quod assentit veracitati infundentis habitum, & in hoc revelantis credibilia. Similiter hoc modo teneri potest, quod sit una fides omnium credibilium, quia non respicit credibilia sub propriis rationibus illorum, sed ut revelata sunt a Deo, & credit omnia revelata ab ipso tanquam vera esse eodem habitu, quo credit revelantem esse veracem. Si enim habeo habitum, quo credo te esse veracem, per eundem habitum credo hæc, quæ asseris, esse vera, quantumcunque illa sint diversarum rationum: quia illis non assentio, nisi per accidens, per hoc scilicet, quod assentio veracitati tuæ; & ita assentio illis ut sunt a te asserta. Ita hic nam credibilibus revelatis a Deo assentio, quia assentio veracitati Dei, & sic fides respicit omnia credibilia, ut revelata a Deo, non autem sub propriis rationibus; & ideo una fides posset esse de omnibus credibilibus, quamvis Geometricalia, & Physicalia, & quantumcunque diversa, & alterius rationis introducerentur hic tanquam credibilia: in omnibus enim esset una ratio credendi illa esse vera, quia revelata sunt a Deo.

Contra, Si fides infusa respicit primam veritatem, ut revelantem articulos, & causantem assensum de credibilibus, & non sit aliud, de quo est fides, ut de objecto; sequitur, quod nunquam aliquis fidelis sua fide assentiet huic, *Deus est trinus, & unus*, quia secundum te non assentio illi, nisi quia est revelatum a prima veritate.

Quæro igitur a te, quomodo assentio huic, scilicet hoc esse revelatum a Deo? quia si assentio huic, *Deum esse trinum, & unum*, quia revelatum, magis assentio huic, scilicet *Hoc esse a Deo revelatum*: sicut assentiens conclusioni propter principia, magis assentit principiis. Si dicas, sicut oportet dicere, quia revelatum est a Deo, Deum esse trinum, & unum, esse revelatum a Deo, adhuc quæram quo-

quomodo assentio huic secundæ, & sic in infinitum, & per consequens nunquam aliquid firmiter credam de articulis fidei: sicut si scientia conclusionis resolveretur in principia, & illa principia in alia, & sic in infinitum, nunquam sciretur aliquid, sicut nec aliquid esse potest, quod dependet essentialiter ex causis infinitis. Si dicas, quod huic, scilicet (a) *Deum esse trinum, & unum, esse revelatum a Deo*, assentio ex fide acquisita. Contra, igitur tunc fides infusa dependeret in *esse*, & in faciendo adhærere alicui articulo, a fide acquisita, sicut a principio: quia non potes dicere, quod per scientiam ejus adhæream ei, quia *Deum esse trinum, & unum, esse revelatum a Deo*, non est evidens ex terminis, plus quam ista, *Deus est trinus, & unus*. Præterea, formalis ratio objecti habitus realis, non est ratio, vel ens rationis: sed esse revelatum, Deum esse trinum, & unum, non dicit ultra Deum trinum, & unum, nisi respectum rationis, sicut *esse* cognitum non dicit nisi respectum rationis ultra rem, quæ cognoscitur: igitur si assentio Deo trino, quia revelatum, formalis ratio objecti, cui assentio per habitum realem, est ens rationis; quod est inconveniens, cum habitus realis habeat objectum formale reale, sicut potentia realis objectum formale reale: igitur revelari passive, cum sit res rationis, non potest esse formalis ratio tendendi in hoc, *Deus est trinus, & unus*. Præterea, in primo, cui articuli sunt revelati, sufficit fides acquisita, ut firmiter credat eis, sicut in Paulo: igitur in aliis posterioribus sufficit fides acquisita, ut firmiter credant talia credenda. Consequentia probatur, quia secundum August. super illud Psalm. 71. *Suscipiant montes pacem populo, & colles justitiam*; interiores illuminantur per superiores, & non magis illuminantur, quam superiores illuminantes ipsos. Probatio antecedentis, ex puris naturalibus includendo habitum acquisitum, potest aliquis assentire omnibus assertis, & revelatis ab aliquo, quia ex puris naturalibus, assentire potest illum esse veracem, qui talia asserit, & revelat: sed ex puris naturalibus credit homo, & assentit, quod Deus est verax, magis quam omnes homines, & hoc scire, & assentire potuit Paulus: igitur Fide acquisita ex puris naturalibus potest assentire omnibus revelatis a Deo, & per consequens quilibet alius: igitur præter Fidem acquisitam, non requiritur necessario propter *assentire* aliqua alia fides. Præterea, quod sufficiat Fides acquisita cum aliis naturalibus probo; quamvis enim aliqua scientia propter sui difficultatem, ut Geometria, vel alia, non possit sciri ab isto homine propria inventione, & in suo lumine naturali; tamen postquam est inventa, & ordinate tradita, potest homo iste ex puris naturalibus naturaliter acquirere, & scire eam: igitur eodem modo, quamvis nemo naturali lumine intellectus possit propria inquisitione venire ad notitiam hujus, *Deus est trinus, & unus*: tamen postquam est revelatum alicui, potest alius, & ille, cui revelatum est, etiam firmiter assentire illi, & adhærere Fide acqui-

a *Vide quodl. 14.*

quisita. Præterea, Fides infusa, si ponitur, est certior, quam acquisita; alias frustra poneretur: sed quod sit minus certa, probo, quia conclusio est minus certa, quam principium, ex quo tota certitudo ejus est a certitudine principii: sed huic, *Deum esse trinum & unum*, assentio Fide infusa (si ponitur) quia hoc revelatum est a Deo; sed hoc esse revelatum credo, quia Joannes, vel alius Apostolus dixit hoc sibi esse revelatum: sed si audivissem eum asserentem hoc sibi esse revelatum, credidissem sibi Fide acquisita, credendo scilicet, ipsum esse veracem, & nihil falsum velle asserere: igitur & modo credo Fide acquisita ex auditu Scripturarum, vel lectione, esse revelatum Apostolo, Deum esse trinum, & unum: igitur tota firmitas, quam ponis hoc modo in Fide infusa, est a Fide acquisita: ergo non videtur ponenda Fides infusa modo supra posito.

Aliter potest poni Fides infusa in nobis sic: (a) credibilia possunt accipi, & cognosci a nobis naturaliter in quolibet genere credibilium in conceptis generalibus *entis*, & *veri*, & sic de aliis. Possumus enim hanc: *Deus est trinus, & unus*, cognoscere in terminis suis generaliter, cognoscendo Deum sub conceptu generali, & similiter trinum, & sic de aliis terminis. Sed hanc: *Deus est trinus in personis, & unus in essentia*, nunquam cognoscimus evidenter, nec est nobis evidens ex terminis, nisi termini ejus apprehendantur a nobis in particulari, sub propriis rationibus. Licet igitur isti termini apprehendantur in universali a nobis; ut tamen sic apprehensi non sunt termini propositionis immediatæ simpliciter primæ, sed mediatæ. Ideo hæ propositiones: *Deus est trinus, & unus*: *Filius Dei est incarnatus*, & hujusmodi, præter omnem cognitionem, quam naturaliter possumus habere ex terminis illarum in universali, adhuc remanent nobis neutræ, itaquod non possumus naturaliter scire eas esse veras, nec falsas. (b) Sed si possemus concipere terminos in particulari, primo moverent intellectum ad simplicem apprehensionem sui sub propriis rationibus eorum; secundo, ad compositionem terminorum in propositione immediata vera. (c) Cum igitur de facto hæc in via non moveant intellectum nostrum, sic in particulari, & sub propriis rationibus; per consequens non habemus assensum eis, tanquam propositionibus immediatis ex evidentia terminorum, quem tamen assensum nati essent termini apprehensi causare in intellectu; sed habemus unum assensum alium imperfectum respectu illius, & inclusum in illo, sicut imperfectum in perfecto. (d) Et ideo ille assensus imperfectior potest causari in nobis per aliquid supplens causalitatem terminorum imperfecte cognitorum: sicut ex frequentia actuum cognoscendi terminos illos cognitione imperfecta, causaretur in nobis habitus causans assensum propositionibus complexis ex illis terminis sic imperfecte cognitis. (e) Sed quia nihil movet intellectum nostrum naturaliter ad causandum assensum intellectus istis credibilibus, ideo

a *Pro quo vide 14. q. quodl. Dictum 2. Dictum 3. Dictum 4.*
b *Dictum 5.* c *Dictum 6.* d *Dictum 7.* e *Dictum 8.*

ideo Deus supplet vicem objecti, ut sicut ex frequentia actuum cognitionis imperfectæ terminorum in articulis generaretur in nobis assensus imperfectus de credibilibus; si tamen termini moverent imperfecte ad hujusmodi assensum causandum: sic Deus infundit nobis habitum fidei inclinantem intellectum nostrum in assensum articulorum; ita quod fides respiciat ipsum Deum, de quo formantur articuli, quibus sicut objectis secundariis assentimus per habitum. (a) Sed ille assensus non est ex evidentia terminorum, quia omnia credibilia, vel sunt necessaria simpliciter sicut, Deum esse trinum, & unum, & omnia alia, quæ respiciunt Deum intrinsece: vel sunt contingentia, ut illa quæ respiciunt extrinseca cujusmodi est incarnatio Filii, resurrectio mortuorum, & hujusmodi, quæ dependent a voluntate Divina, quæ contingenter ordinavit illa ab æterno; quamvis fiut necessaria ex præsuppositione divinæ voluntatis, scilicet si ordinavit ea fieri, & tunc necessitas illorum est conditionata. (b) Et talium credibilium, sive necessariorum simpliciter, sive contingentium, necessitas; vel contingentia, vel ipsamet credibilia, non sunt nobis nota intuitive, sicut nata essent videri. (c) Ideo assensus, quem causat in nobis fides infusa a Deo, non est ita perfectus, sicut erit quando videbimus eum, sicut est, scilicet Deum, sed est imperfectus. (d) Et iste modus ponendi fidem infusam non innititur alteri, sicut præcedens modus; scilicet quod ideo assentio huic: *Deus est trinus, & unus*, quia prius assentio Deo revelanti hanc veritatem, & sic respicit Deum, ut causantem assensum, non autem ut objectum habitus: sed fides respicit Deum, sicut primum objectum; de quo sicut de objecto primo, continente hujusmodi veritates, formamus hujusmodi veritates complexas: *Deus est trinus, & unus*, nec credo hoc esse verum, quia prius credo hoc esse revelatum a Deo, sed ille habitus immediate inclinat in articulos Fidei; sicut si ex articulis cognitis immediate acquireretur, eo modo quantum ad hoc, quo scientia inclinat intellectum in cognoscibilia; nec cognoscibilia sunt præsentia in habitu, ita quod repræsentet ea: sed sunt præsentia per species; & tamen si objectum non esset præsens per species, adhuc staret habitus; sicut si species possent esse deletæ; stante scientia, adhuc scientia magis inclinaret in illa objecta, quæ fuerunt sibi aliquando præsentia in speciebus, quam in alia. Et similiter si essent præsentia, homo facilius intelligeret, & concluderet conclusiones ex eis, quam ex aliis objectis, quorum nunquam habuit habitus; sed hæc credibilia, licet non sint præsentia per fidem infusam, ita quod repræsentet objecta, sicut nec aliquis habitus facit, sed aliunde, puta per auditum, vel lectionem; inclinat tamen fides infusa in credibilia primo, sicut in sua objecta, ita quod fides respiciat primam veritatem, ut de qua est, sicut de objecto primo. Et tunc dissimilis est fides ista ab acquisita, quia ratio tendendi in aliquod creditum fide acquisita, est veritas testis asferen-

a *Dictum 9.* b *Dictum 10.* c *Dictum 11.*
d *Differunt isti modi penes objectum, & penes assensum.*

ferentis illud esse verum: hic non sic, sed de ipsis credibilibus, scilicet articulis respicientibus primam veritatem, in qua sunt omnes veritates hujusmodi, sicut objectum primum: non sicut illud, a quo sunt causaliter hujusmodi veritates revelatæ secundum primam viam; quamvis articuli non sint præsentes, ut objecta, nisi quia prius revelari: tamen intellectus non tendit in eos; quia primo credit ea revelata: ideo non respicit pro formali objecto in eis revelari, sed ipsos articulos in se. Adhuc tamen est obscura, quia licet firmiter inclinet intellectum in talia, ut objecta, tamen non facit ea præsentia ex evidentia rei: nec aliquid aliud facit ea sic evidentia, vel præsentia: tamen habitus fidei inclinat in veritate objecti, secundum quod inclinat firmiter intellectum in talia objecta.

Contra, quia sic dicendo, sequitur, quod fides sit potentia, & non habitus: quia illud est potentia, quo simpliciter possumus in actum; habitus est, quo sic, vel sic possumus, scilicet faciliter, & expedite, vel intensius: sed fides secundum hanc viam esset simpliciter potentia, quia nullo modo possum assentire huic: *Deus est trinus, & unus*, nisi per fidem: igitur fides est potentia, & non habitus.

Præterea, tunc sequitur, (a) quod actus fidei acquisitæ, & infusæ sint alterius rationis, quia habent principia alterius rationis: nam actus fidei acquisitæ dependet ab intellectu, & veracitate asserentis aliquid credibile: sed actus fidei infusæ ab intellectu, & fide infusa: igitur ex quo principia saltem partialia sunt alterius rationis, sequitur quod actus sint alterius rationis. Sed hoc forte conceditur, quia non est inconveniens multis, sicut de actibus intelligendi respectu objectorum formaliter distinctorum.

Sed ad argumentum præcedens potest dici, quod fides non est potentia: quia potentia se tenet a parte animæ, fides a parte objecti, ut partialis causa respectu actus, ideo non est potentia animæ, sed causat assensum totum, ut tenet vicem objecti.

Contra, & est ad principale: si totus assensus sit ex habitu fidei, tunc habitis omnibus, quæ concurrunt ad actum credendi in *esse* primo, sequitur necessario actus credendi: sed posito aliquo nunc baptizato, cui occurrant phantasmata terminorum illorum simplicium, scilicet mortis, & resurrectionis, cum potentia tunc sit habituata habitu necessario inclinante, &. objectum sit præsens in phantasmate, sequitur necessarario actus, scilicet, quod talis assentiret huic complexo, *mortui resurgent*: quod falsum est, nunquam enim omnibus istis positis plus assentiret, quam ante, nisi prius edoceretur de illo articulo, quod esset credendus; igitur videtur, quod sufficiat fides acquisita ex auditu, nec aliquis experitur alia in tali assensu.

Præterea, si fides infusa præbeat talem assensum per modum naturæ inclinans potentiam in actum, cum termini articulorum possint apprehendi ante omnem actum voluntatis, sequitur, quod homo firmiter

a *Vide 1. d. 2. q. ult.*

miter assentiret credendis; ante omnem actum voluntatis, quod negat August. super Joan homil. 26. *Cætera*, inquit, *potest homo nolens, credere autem non nisi volens*. Sequitur etiam quod sine fide acquisita, quia habitus perfectus non eget alio, per quod non præsentatur ejus objectum. Præterea, si fides infusa ponitur præbere talem assensum, cum in ipsa non sint credibilia præsentia, oportet ponere aliam fidem, vel habitum, in quo illa credibilia contineantur, ut neutra, & præsentia intellectui: & aliam fidem, per quam fieret assensus in talia credibilia, cum termini eorum, & complexio sit neutra; & sic quilibet perfecte credens, ut Theologus, haberet in se duos habitus intellectuales, ut per unum credibilia essent sibi præsentia, ut neutra, & per alium assentiret.

Ad quæstionem tamen dico, quod oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem Scripturæ, & Sanctorum; sed non potest demonstrari fidem infusam inesse alicui, nisi præsupposita fide, quod velit credere Scripturæ, & Sanctis: sed infideli nunquam ostenderetur; sed sicut credo Deum esse trinum, & unum, ita credo me habere fidem infusam, qua hoc credo, & hoc a Deo, ut perficiat animam in actu primo: quia Dei est perfecte perficere, quando perficit. Unde sicut quando sanat aliquem secundum corpus, perfecte sanat pro statu, in quo est; ita etiam secundum animam: & quia in anima est imago Dei secundum tres potentias, quæ deformatæ erant per peccatum, ideo Christus reformando, sicut perficit voluntatem per charitatem, sic intellectum per fidem; quamvis voluntas possit diligere Deum clare visum ex parte objecti, non tamen eodem modo, sine charitate, & cum charitate, ideo non solum propter actum primum dat charitatem, sed propter secundum, ut sit perfectior, & intensior actus diligendi, ex potentia, & charitate, quam ex potentia tantum; sicut patet *lib. 1. dist. 17.* & similiter de fide suo modo, quia sicut charitas facit secundum actum perfectiorem, sic fides: sed charitas ultra hoc facit acceptum actum suum, & actum cujuslibet alterius potentiæ. Unde sicut dictum fuit ibi, si fieret una voluntas perfectissima, & non haberet charitatem, tanto magis deficeret a propria perfectione in actu secundo, quem posset habere secundum proportionem Geometricam, propter carentiam charitatis proportionatæ potentiæ, quanto magis excederet aliam voluntatem inferiorem in perfectione prima. Perficit igitur has potentias per habitus supernaturales in *esse* quodam supernaturali, sicut natæ sunt etiam perfici naturaliter habitibus naturalibus. Nec pono habitum fidei infusæ solum propter gradum in actu, sed etiam propter assensum, quia assensus non est totaliter a voluntate. Aliqui enim sunt, qui vellent magis assentire, & tamen minus assentiunt, & ideo petebant Apostoli, *Domine, adauge nobis fidem*, Luc. 17. & in quadam collecta petitur augmentum ejus, *Omnipotens sempiterne Deus, da nobis fidei, spei, & charitatis augmentum*. Illud non oporteret petere, si totus assensus esset a voluntate, nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem, & trahentem

in

in oppositum credibilis. Quod autem requiratur fides infusa, non solum propter intensionem actus, sed etiam propter assensum, & certitudinem; patet, quia hoc non potest esse a fide acquisita, scilicet firmus assensus: quia fide acquisita nullus credit alicui, nisi quem scit posse falli, & fallere, licet credat ipsum non velle fallere: sed nemo potest perfecte assentire dictis ejus, quem novit posse falli, & fallere, in his, quae dicit, cujusmodi est quilibet homo, cui, & non alii assentitur per fidem acquisitam propter veracitatem illius. Ex quo igitur ita est, oportet ponere fidem infusam propter firmum assensum, ut respiciat Deum pro objecto primo, de quo sicut de objecto formantur aliae veritates, quae continentur in articulis mediatius, vel immediatius, secundum quod ipsum sic, vel sic respiciunt.

Contra hoc ultimum sic; aut intelligis, quod per fidem infusam assentit quis firmiter, ita quod non possit non assentire, vel dubitare de eo, cui assentit: aut quod assentit infallibiliter, id est, indeceptibiliter, ita quod non decipitur in suo assensu. Si primo modo, sic etiam est de fide acquisita: quia stante fide acquisita; & dum homo assentit per eam alicui objecto, non potest dubitare, vel non assentire; aliter de eodem objecto, & sub eadem ratione esset fides, sive adhaesio; & dubitatio, & ita opposita, quod est falsum: igitur propter firmam adhaesionem non oportet ponere fidem infusam. Si secundo modo, id est, quod indeceptibiliter adhaeret, & non fallitur adhaerendo per fidem infusam, potest autem falli per adhaesionem fidei acquisitae. Contra, decipi, & non decipi, non est a parte habitus, nec a parte assensus, quem facit, sed a parte objecti, secundum quod objectum, cui assentit vere, vel false praesentatur habitui inclinanti: sed in proposito uterque habitus inclinat naturaliter, & per modum naturae praebet assensum: sed error in assensu est a parte objecti, sic, vel sic occurrentis, sicut habitus principiorum inclinat a parte sui naturaliter in verum, (*a*) & si sit deceptio, hoc est ex objectis falso occurrentibus, & praesentatis intellectui: ideo non est certior quantum ad non decipi fides infusa, quam acquisita. Dico tunc, quod fides infusa est propter actum primum, & propter perfectionem gradus actus secundi; quem gradum non posset habere intellectus cum fide acquisita solum: & si propter aliquam certitudinem majorem velitis dicere, solvatis argumentum factum, quod non.

SED quid dicis de fide infusa, quod non possit demonstrari inesse? cum Augustin. 13. de Trinitate cap. 1. dicat, quod *homo fidem suam tenet firmissima scientia, & certissima, eamque in se videt, clamatque conscientia: quia rerum absentium fides est praesens, & rerum, quae foris sunt; intus est fides, & rerum, quae non videntur, videtur fides.* Respondeo, quod accipiendo fidem, prout dicit habitum generatum, inclinantem in aliquid non evidens ex se tanquam in verum, & hoc determinate, ut assentit illi tanquam vero, sic potest aliquis scire se habere fidem, generaliter loquendo de fide,

a *Quodl. 14. & 17. §. contra concl.*

ficut poteft fcire fe habere fcientiam, arguendo habitum effe in fe ex ipfis actibus; fed quod aliquis fciat, vel fcire poffit fe habere fidem certam determinate inclinantem in verum, ita quod fciat fidem effe veram, & illud in quod inclinat effe verum, ita quod facit affentire vero, & non folum inclinat in aliquid tanquam verum, fecundum primum modum, fic nullus fcire poteft in hac vita, nifi reveletur fibi. Probatio hujus, quia non poffum fcire me affentire vero, nifi prius fciam effe verum illud, cui affentio: fcire aliquem articulum effe verum impoffibile eft pro ftatu ifto de lege communi: ideo ficut credo Deum effe trinum, & unum, & non fcio, nec fcire poffum illud pro ftatu ifto; fic credo me habere fidem infufam inclinantem in illud, ficut in verum, quod eft in fe verum. Ad argumentum dico, quod Auguft. loquitur de fcientia, non qua fides fcitur actu fecundo, fed actu primo: quia fides in anima, ficut, & omnia, quæ funt in anima, & ipfa anima, funt præfentia in memoria: ita quod de illis, fi refpectu eorum poffet exire in actum, haberet certam fcientiam: fed pro ftatu ifto non poteft habere actum fecundum de fide fecundo modo dicto fupra, propter rationem tactam, ideo credo me habere fidem, qua affentio vero in fe, ficut credo verum effe illud, cui affentio. Ratio autem hujus eft, quia anima intelligit cum phantafmate, & talium non funt phantafmata in fe.

Ad primum principale, antecedens eft falfum: licet enim fides acquifita fufficiat ad affenfum, & certitudinem actus, prout *credere* opponitur *opinari*: tamen non eft ita perfecte certus, ficut cum fide infufa; nec effet actus ita intenfus, nec fufficit in *effe* primo, quia fides acquifita non perficit animam ita perfecte, ficut infufa: oportet igitur ponere utramque fidem. Ad fecundum dico, quod aliquis poteft affentire per falfigraphum oppofito conclufionis demonftrabilis propter apparentem fyllogifmum; fed nunquam firmiter, & tunc caufa adhæfionis eft apparentia fyllogifmi: & caufa prima deceptionis eft defectus in forma, non in materia: quia tunc nunquam ftaret ad aliquod principium verum, fed iretur in infinitum in principiis. Sed cum dicitur quod hæretici affentiunt falfis fine ratione; dico, quod non eft verum, quia nullus hæreticus (proprie loquendo, excludendo fimpliciter infideles) eft, qui non reputet fe Chriftianum, & omnis talis errat male intelligendo aliquam auctoritatemScripturæ:& ex illo falfo intellectu concludit conclufionem falfam,cui pertinaciter adhæret; ficut fi aliquis male intelligendo illud Apoftoli, (a) *Qui infirmus eft olus manducet*, ex hoc inferret anathema effe omnem infirmum aliud manducantem, quam olus, nihil effet ad intellectum Apoftoli: quia non loquitur de infirmitate corporali, fed fpirituali in fide. Ad aliud concedo, quod fides non corrumpitur in nobis effective, fed demeritorie. Et cum dicis, igitur per maximum demeritum, Dico, quod non, fed per illud,& quod ex ratione fua opponitur fidei,cujufmodi eft infidelitas, five error circa credibilia.

Ad

a *Rom.* 14.

Ad aliud concedo, quod fides infusa est perfectior habitus simpliciter quocunque habitu acquisito, eo quod ratione suæ perfectionis non potest causari, nisi a Deo in ratione causæ, ut causat objectum, vel per alium modum supplendo vicem objecti, quod non est perfecte præsens in ratione objecti respectu fidei.

Et cum dicis, igitur actus credendi est simpliciter perfectior, quam actus intelligendi elicitus ab habitu naturali perfecto primorum principiorum; Dico, quod est loqui de actibus istis in se, & sic actus credendi est perfectior, quia a perfectiori principio elicitus, & in perfectius objectum tendit; & est loqui de eis, secundum quod plus, vel minus attingunt objectum, in quod tendunt, quantum ad intelligibilitatem objecti; & sic dico, quod actus intelligendi est perfectior, quia ejus objectum non tantum excedit ipsum in intelligibilitate non intellecta, quantum Deus excedit actum credendi in intelligibilitate non intellecta per actum fidei. Exemplum, oculus aquilæ videt Solem, oculus meus videt candelam; tunc simpliciter loquendo visio aquilæ est perfectior, quia a perfectiori, & acutiori potentia est elicita, sed loquendo de actu secundum proportionem ad objectum, est e converso, quia visio mea magis attingit ad totam visionem candelæ, quam visio aquilæ ad totam visionem Solis in se: & ita secundum proportionem Geometricam (a) visio mea est perfectior secundum Arithmeticam visio Aquilæ: quia nobilius est parum attingere de nobilioribus objectis, quam multum de aliis, ut dicit Arist. 2. *de Animalibus*.

DISTINCTIO XXIV.

Circa istam vigesimam quartam Distinctionem, in qua Magister agit de fide; quantum ad ejus objectum, & naturam, quæritur unum.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum de credibilibus revelatis; possit aliquis habere simul scientiam, & fidem; loquendo de scientia, ut accipitur pro omni notitia certa, accepta, ex evidentia rei?

Quod sic, Joan. 20. *Quia vidisti me Thoma credidisti*. Thomas simul habuit de Christo certam notitiam intuitivam: & tamen fidem, ergo simul, &c.

Præterea; Petrus, & Joannes viderunt Christum crucifigi: sed unus articulus est de Christo homine crucifixo: igitur simul habuerunt notitiam intuitivam, quia ille homo crucifixus est, & fidem, quia non est dicendum eos fuisse extra fidem, vel cognitionem fidei, quia hoc viderunt: igitur stant simul de eodem scientia, & fides. Præterea, ad eandem conclusionem probandam, potest aliquis habere

a *De proportione actus ad objectum 4. d. 49. q. 11. & q. 3. pro.*

re demonstrationem, & syllogismum dialecticum: quia diversa possunt esse media ad eandem conclusionem probandam, & simul: igitur de eodem potest esse scientia, & opinio: quia quando causæ aliquorum sunt compossibiles in eodem, videtur etiam quod ipsi effectus sint compossibiles: igitur scientia, & fides possunt esse simul de eodem, quia minus repugnant, quam scientia, & opinio. Præterea, 1. *ad cor.* 12. distinguit Apostolus dona collata membris Christi, & distinguit scientiam contra fidem dicens. *Alii datur scientia, alii fides*: sed scientia (ut ibi distinguitur contra fidem) est Theologia, & scientia Scripturæ sacræ: igitur habens Theologiam, habet scientiam, ut distinguitur contra fidem: sed hujusmodi scientia non destruit fidem, sed nutrit, roborat, & defendit. Unde Augustin. 14. *de Trin. cap.* 1. allegans verbum Apostoli supradictum, & loquens de Theologia, dicit: *Huic scientiæ tribuo illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, & roboratur*: igitur scientia Theologiæ ut distinguitur contra fidem, simul stat cum fide, & est de eisdem de quibus fides igitur de credibilibus revelatis simul stant scientia, & fides.

Præterea, sicut se habet lumen naturale ad objectum sibi proportionarum cognoscibile in illo lumine, sic lumen supernaturale ad objectum sibi proportionatum cognoscibile in illo lumine, ne; sed intellectus noster in lumine naturali, potest habere scientiam de cognoscibilibus proportionatis illi lumini: igitur & intellectus in lumine supernaturali, cujusmodi est lumen fidei, potest habere scientiam de cognoscibilibus in illo lumine; & certum est, quod de credibilibus est fides: igitur simul potest homo habere fidem, & scientiam de credibilibus: aliter lumen naturale esset virtuosius, quam lumen supernaturale.

Præterea, nullus est, cui non sit magis notum, quod Deus non potest falli, nec fallere, quam quod homo in lumine naturali non possit decipi in judicando de aliquo cognoscibili: sed aliquis in solo lumine naturali potest habere judicium certum, quod sufficit ad scientiam, de aliqua conclusione Geometrica: igitur potest aliquis habere judicium certum in lumine supernaturali de aliquibus credibilibus: quod quidem judicium sufficit ad scientiam, cum certius sit Deum non posse falli, nec fallere, quod confert lumen supernaturale, quam sit de lumine naturali; sed constat, quod de credibilibus habet quis fidem: igitur simul de eodem potest esse fides, & scientia.

Præterea, prima principia sunt immediata, & necessaria, & nota ex evidentia terminorum apprehensorum: sed in credibilibus sunt aliqua principia simpliciter prima & immediata, aut nihil esset creditum. Si enim in credibilibus procederetur in infinitum, non esset dare aliquod primum credibile: & in essentialiter ordinatis ubi non est dare primum, nec aliquod posteriorum, (a) *secundo Metaph.* igitur est

a *Tex. 6. & inde.*

est aliquod primum credibile, vel aliqua, & per consequens necessaria; aut nullum posteriorum esset necessarium: cum igitur prima sint nota ex evidentia terminorum apprehensorum, & ex principiis si notis possit haberi scientia deducendo ex illis conclusiones: igitur ex credibilibus potest haberi scientia & fides. Sed dices, quod aliqua credibilia sunt simpliciter prima, sicut Deum esse trinum & unum: sed tamen hoc non est cognitum ex evidentia terminorum apprehensorum, quia non possumus tales terminos apprehendere. Contra, nisi termini apprehenderentur, nunquam formaremus hanc complexionem, *Deus est trinus, & unus*; & per consequens de complexo non haberemus fidem; quod falsum est: igitur stat ratio. Contra, secunda ad Corinth. 5 *Per fidem enim ambulamus, non per speciem:* Glossa, *modo per fidem tantum illuminamur*. Si tantum per fidem: igitur non habemus, nec habere possumus in via simul scientiam, & fidem de credibilibus revelatis. Præterea, omnis cognitio, vel conclusio, quæ potest deduci ex credibilibus revelatis, est obscura, & ænigmatica de communi lege: igitur talis cognitio de tali conclusione non attingit ad illam cognitionem perfectam, quæ est de re ex evidentia rei, cujusmodi est cognitio scientialis: igitur cognitio illa, & scientia, non stant simul.

Quæstio ista includit duos articulos. Unum, an de credibilibus revelatis possit esse scientia; & dico revelata, ad differentiam illorum credibilium, quibus credo ex testimonio alicujus non revelantis aliquod supernaturale, sicut credo Romam esse, & hujusmodi. Secundum, an de illis possit esse simul scientia, & fides. Loquendo de credibilibus in se, utrum de eis sit scientia, vel esse possit, non disputo, sed de eis in comparatione ad fidem, utrum scilicet simul cum fide possit de eis esse scientia (*a*). Sic intelligendo quæstionem, dicitur ad eam, quod etsi cum fide possit scientia esse de credibilibus non tamen subalternans, sed subalternata tantum, & primo narro aliqua, postea formabo rationem. Scientia subalternans habet principia immediata, & prima, quæ non habent resolvi nisi in terminos simplices notos ex evidentia rei in se: & ideo principia sunt nota propter *quid* ex terminis per se notis ex evidentia rei. Scientia autem subalternata non habet principia immediata, & prima resolubilia immediate in terminos simplices, notos ex evidentia rei: & ideo non sunt nota propter *quid* in scientia illa, sed in subalternante, in qua sunt conclusiones demonstratæ; & ideo scientia subalternata accipit principia sua a scientia subalternante, & supponit ea esse vera, & sunt nota sibi, non propter *quid*. Scientia primo modo non stat cum fide, qualem habent Beati de credibilibus, quæ nos credimus, & ideo non habent fidem, sed visionem, & cognoscunt propter *quid*; sed scientia subalternata scientiæ Beatorum, bene potest esse cum fide.

Ad hoc arguitur sic, & rationes sunt aliquantulum tædiosæ in forma.

a *D. Th. 1. p. q. 1. a. 1.*

ma. Scientia subalternata, secundum quod subalternata, & sub propria ratione, qua subalternata, est scientia; sed inquantum subalternata supponit principia sua, & accipit ea a scientia subalternante, & ideo non habet principia nota sibi ex evidentia rei, & propter quid: igitur potest stare vera ratio scientiæ subalternatæ, quamvis supponat sua principia: igitur Theologia potest esse, & est vera scientia, quamvis ipsa credibilia, quæ sunt principia ejus, sint supposita, & non nota ex evidentia rei, & propter *quid*; in ipsa igitur stat Theologia, ut scientia subalternata sub propria ratione talis scientiæ cum fide de eisdem. Præterea, Perspectiva inquantum Perspectiva, & sub propria ratione sua est scientia: igitur Perspectivus inquantum Perspectivus, reduplicando illud, quo formaliter denominatur, est sciens denominative a scientia Perspectiva; sed aliquis potest esse Perspectivus circumscripta Geometria: ex quo enim sunt habitus distincti, non sunt necessario connexi in eodem: igitur aliquis potest habere Perspectivam non habendo Geometriam, & tamen principia Perspectivæ non sunt nota in ipsa, propter *quid*, sed in Geometria, a qua illa accipit, & supponit; ex illis tamen suppositis, & creditis deducit conclusiones, & generatur in eo scientia conclusionum: igitur eodem modo potest aliquis habere Theologiam, quamvis supponat principia sua, & accipiat ea a scientia Beatorum & non sint nota in ea ex evidentia terminorum propter *quid*, sed credita, & supposita tantum, & nota, quia non propter *quid*: possunt tamen ex eis deduci conclusiones, ex quibus habetur scientia subalternata, quæ nunquam est nisi in viatore: igitur simul stant fides, & scientia de eisdem. Præterea, Philos. 6. Ethic. cap. 4. dicit sic, *Cum enim aliqualiter cognita, & credita sunt ipsa principia, & c*. sufficit igitur secundum Philosophum, habere aliqualiter cognitionem de principiis, ad hoc, quod aliquis sciat, & scientiam acquirat, deducendo conclusiones ex ipsis. Et Comment. vult, quod ad scientiam habendam sufficit inductio, quæ est a singularibus ad universale: & cognitis sic principiis universalibus ex inductione, & necessitate sequitur scientia; & dicit, quod hæc scientia sic habita, est alterius modi a scientia, quæ habetur per Syllogismum, & demonstrationem; sufficit enim ad scientiam habendam, quod principia sint aliqualiter nota, ut scilicet sint credita, & supposita, & accepta a superiori scientia, in qua sunt nota propter*quid*; igitur Theologia est scientia, & in viatore est simul cum fide de credibilibus revelatis.

Contra istam opinionem, & primo contra opinantem, (*a*) nam in *Secunda Secundæ quæst.* 1. *art*.5. ubi quærit hoc ex intentione, dicit, quod fides, & scientia non stant simul: sed Theologia, si inquantum subalternata scientiæ Beatorum, sit vera scientia, & ut subalternata non sit nisi in viatore, tunc scientia sub propria ratione scientiæ subalternatæ stat cum fide in viatore, & de eisdem, scilicet creditis. Nec potest solvere contradictionem istam nisi *in Secunda Secun*-*dæ*

a *Aliarg. contra D. Thc. quære 3. q. prol. in rep.*

da velit dicere, quod loquitur de scientia subalternante non subalternata. Præterea, contra opinionem in se, scientia non dependet essentialiter ab aliquo sicut causatum a causa. (Non enim loquor de dependentia accidentis ad subjectum) nisi ab eo, quod est causa illius essentialiter: sed notitia Beati, quam habet de Deo trino & uno evidenter viso ex evidentia terminorum, non est essentialiter causa nostræ Theologiæ: quia scientia non dependet essentialiter nisi ex potentia, & objecto in se, vel in specie sua: sed scientia illa Beati non est objectum scientiæ meæ; ita ut cognita notitia ejus cognoscam Deum trinum, & unum; nec est potentia animæ, nec species objecti, nec aliquid mei, quod possit esse causa scientiæ meæ in aliquo genere causæ, efficientis, maxime, sicut modo loquimur; igitur habitus in me in nullo dependet, sicut a causa essentialiter a visione Beatorum, nec sequitur, quod si scientia Beatorum sit de creditis a nobis, quod in nobis sit scientia cum fide: immo esset simile, si dicerem in me esse Geometriam, quia in Joanne, quia ego credo Joannem habere scientiam Geometriæ. Præterea, omnis sciens scientiam subalternatam, quæ est de intelligibilibus, potest scire, & subalternantem; quia principia subalternantis sunt priora: & in intelligibilibus, illa quæ sunt priora simpliciter, sunt priora nobis, licet in sensibilibus non sint eadem priora simpliciter,& priora nobis;quia sensibilia posteriora, sunt nobis magis nota: sed hæc scientia, si est scientia est de intelligibilibus,ut distinguitur contra sensibilia, quia de sensibilibus non est scientia, nec demonstratio, ex 7. *Metaphysi.*. (*a*) si ergo hæc scientia potest simul stare cum fide, sequitur, quod aliquis potest scire scientiam subalternatam cum fide, & ita potest esse comprehensor ratione scientiæ, & viator simul, ratione fidei simul stantis.

Alia est opinio Gandavensis *quodl.* 8. *q.*14.(*b*) sed tamen hic plura, quam ibi quantum ad aliquid, scilicet de lumine, in quo est scientia, dicit enim, quod est triplex lumen; unum sufficiens ad apertam visionem habendam de his, quæ nunc credimus, scilicet lumen gloriæ, in quo credita a nobis clare videntur cognitione intuitiva, & *propter quid*; aliud est lumen, quod requiritur ad credendum articulis fidei; & aliud est lumen medium, clarius lumine fidei, & intra lumen gloriæ, quod est ad hoc, quod credibilia, de quibus habemus fidem, intelligantur, & de ipsis habeatur scientia, & licet cognitiones extremæ in propriis luminibus, scilicet cognitio fidei, & aperta visio in lumine gloriæ, non stent simul: tamen cognitio media, quæ est scientia in lumine medio, stat cum cognitione fidei, quia extremum, & medium minus repugnant,quam extrema inter se. Exemplum, si de aliqua eclipsi jam stante dicat aliquis, non videnti Lunam, quod jam Luna eclipsatur, ille si præsumat de veritate dicentis, credit, quod nec vidit præ oculis, nec intelligit, quia per cursum motuum cælestium non scit, quod in tali instanti de necessitate debeat Luna eclip-

a *Tex.* 35. b *Et quodlib.* 12. *q.* 2. *& in sum.*

scientiam, ut fides defendatur contra hæreticos, & piis minoribus exponatur, aliter nisi essent aliqui, qui talia facerent, & scirent, cito deficeret fides simplicium, & caderent in errorem: & vult quod iste sit ordo acquirendi notitiam credibilium, scilicet, quod homo primo debet investigare sensum literæ in Scriptura. Secundo hoc habito ex sensu literæ conclusiones * explicitas deducere (a) Tertio studere debet, ut ipsa credita intelligat: & ibi vult expresse, quod propter istud tertium, scilicet, ut credita intelligantur, non requiritur aliquod lumen aliud a fide. Et ego tunc infero, quod multo minus propter primum, & secundum, quia ad intelligendum sensum literæ, & conclusiones ex illo deducere, & explicare, potest homo attingere per perspicacitatem naturalis ingenii; hoc enim posset Iudæus facere de Epistolis Pauli, sicut ego possem; & si ego credo dictis Pauli, & ipse non, in hoc habeo firmiorem adhesionem ipsi conclusioni, quam ipse: quia ego credo sensui literæ, & ipse non, sed opinatur, & ipse elicit conclusionem opinatam, sicut ego creditam: igitur si propter tertium, scilicet, ut credita intelligantur, non requiritur aliquod speciale lumen ultra lumen fidei: nec propter notitiam literæ, & conclusionum explicandarum ex illo sensu, requiritur aliquod tale lumen, & ita nullo modo requiritur necessario tale lumē. Contra conclusionem in se; ipse dicit, quod ista duo lumina simul stant, & illud lumen, in quo habetur scientia, innititur lumini fidei. Hoc videtur falsum, quod stent simul, quia lumen illud non facit cognitionem intuitivam de credibilibus; sed scientiam abstractivam: & tunc tota scientia Geometriæ posset ab aliquo haberi simul cum fide. Pono enim quod aliquis sciens Geometriam, exprimat alicui ignoranti conclusiones Geometriæ, scilicet, quod omnis triangulus habet, &c. ille præsumens de scientia, & veritate exprimentis credit ei, habet igitur fidem, quod triangulus habet, &c. Ponatur ultra, quod ille sciens Geometriam doceat eum cognitione abstractiva, demonstrando sibi conclusiones, quas prius credidit: tunc ille simul habebit scientiam abstractivam de conclusionibus Geometriæ, & fidem, si verum dicit, quod cognitio abstractiva non evacuat fidem.

Præterea, scientia, & opinio non simul stant de eodem: igitur nec fides, & scientia. Respondent, quod opinionis ad scientiam est duplex differentia. Prima, quia scientia dicit certitudinem: & opinio formidinem. Alia, quod scientia habet evidentiam ex parte rei; opinio autem non, sed fides sicut scientia habet firmam adhæsionem, & certitudinem, ideo fides minus repugnat scientiæ: ideo possunt simul stare: non autem opinio, & scientia. Contra, quælibet duo extrema contradictionis de eodem sunt incompossibilia æque inter se: sed certitudo, & non certitudo de eodem sunt talia extrema: igitur sunt incompossibilia: & per consequens opinio, quæ habet non certitudinem, & scientia, quæ habet certitudinem. Cum igitur scientia habeat evidentiam ex parte rei, & fides non evidentiam, cum evi-

a Al. explicand.

evidentia, & non evidentia de eodem contradicant, non stabunt simul fides, & scientia de eodem.

Contra hoc etiam, quod dicit, quod scientia non potest praecedere fidem; sed necessario sequitur: arguo sic: Aut hoc est propter formalem repugnantiam illorum habituum inter se, scilicet, quod fides non posset inesse post scientiam habitam: aut hoc est propter formalem repugnantiam obiectorum. Primum non potest dari, quia si sic, tunc scientia non posset inesse post fidem, cujus oppositum ponis; cum igitur ponas istos habitus compossibiles, videtur quod scientia possit praecedere fidem; & causare assensum fidei, sicut sequi. Si hoc ponis propter formalem repugnantiam objectorum, hoc est propositum, quia objecta aeque distinguuntur secundum formales rationes post fidem positam, sicut ante. Nec valet dicere, quod sunt simul sicut contraria in medio, ut colores extremi in rubore: quia sic esset una cognitio mixta, & media ex scientia, & fide: tunc enim illa cognitio, nec esset fidei, nec scientiae, sicut rubor, nec est albedo, nec nigredo. Praeterea, quod illud lumen clarius lumine fidei non innitatur in suo effectu, scilicet in causando scientiam, lumini fidei, sive ipsi fidei, dicit Augustin. super Joan. Hom. 26. *Caetera autem potest homo nolens: credere autem non nisi volens*. Tunc sic, illud quod ex propria ratione sui non dependet essentialiter a voluntate, non dependet essentialiter ab aliquo essentialiter dependente a voluntate: ista est plana de se: sed scientia saltem speculativa in quocunque lumine habetur, non dependet essentialiter a voluntate, sed praecedit voluntatem, sicut prius posterius, sicut *intelligere velle* naturali ordine; igitur nec ab eo, quod essentialiter dependet a voluntate cujusmodi est fides: igitur cognitio faciens scientiam, non dependet essentialiter a fide in quocunque lumine habeatur, nisi dicas illam haberi in solo lumine fidei, cujus oppositum dicis, sed in alio. (*a*) Praeterea, comparando illud lumen ad scientiam, arguo, quod non sufficit ad causandam scientiam in homine, quia impossibile est intelligere aliquam conclusionem mediatam, nisi prius natura saltem intelligantur aliqua principia immediata, ex quibus illa concluditur: quia tota evidentia conclusionis dependet essentialiter a principiis: sed principia immediata non possunt intelligi, nisi prius apprehendantur termini, ut sunt termini principiorum immediatorum: igitur illud lumen, quod non facit apprehendere terminos principiorum immediatorum, secundum quod hujusmodi, non facit, nec facere potest intelligi principia immediata, nec per consequens conclusionem, quae sequitur ex illis principiis intellectis. Sed lumen istud, quod ponis, non facit concipere, vel apprehendere terminos hujusmodi, *Deus est trinus, & unus*, ut sunt termini propositionis immediatae, sed tantum in generali, & indistincte; cujus probatio est, quia nullum conceptum habeo in aliquo lumine de Deo trino, & uno, quem non possit habere haereticus & simpliciter infidelis: quod patet ex hoc, quia eundem conceptum, quem ego affirmo de

a Ex primo poster. Text. 3.

de istis terminis, & de conclusione facta ipse hæreticus negat; sed certum est, quod hæreticus non habet conceptum terminorum distincte sub propriis rationibus: igitur nec ego habeo: sed talis apprehensio terminorum principiorum requiritur ad hoc, quod conclusio sequens sciatur: igitur tale lumen non sufficit ad scientiam. Præterea, ad hoc arguo sic: si lumen istud causaret apprehensionem terminorum principiorum sub propriis rationibus, tunc ipsa principia essent certissima, non solum ex adhæsione per fidem, sed etiam ex evidentia terminorum abstractive apprehensorum sub propriis rationibus, & per consequens conclusio sequens esset evidentissima, & ita Theologia esset certissima scientia ex evidentia terminorum, & esset certior aliis scientiis abstractivis, ex quo enim termini apprehenduntur sub propriis rationibus, & in ipsis est tota necessitas, & certitudo principiorum, & conclusionum, Theologia esset certissima scientia ex evidentia objecti, quod ipse negat. Præterea, alii arguunt contra eum quærentes, quid sit tale lumen: & respondens dicit, quod est quid spirituale, sicut charitas, ideo non potest ostendi; sed illi percipiunt hoc lumen, qui recipiunt. Contra, Charitas potest ostendi, & actu interiori, quo invenit homo se promptum ad diligendum Deum, & exteriori quo fervet in actibus extrinsecis pro aliquo dilecto; sicut aliqua scientia ostenditur actu interiori intelligendo, & exteriori in bene docendo: sed tales qui habent hoc lumen secundum eos, non melius docent, nec firmius adhærent in mente credibilibus propter lumen istud, quam alii simplices non habentes hujusmodi lumen, sed frequenter minus; igitur non debet poni.

Præterea, contra hoc est Philosophus (a) *primo Posteriorum* contra Platonem, qui ponebat omnem scientiam in nobis a principio, sed quod esset quasi obnubilata, & obruta propter impedimenta aliqua: dicit enim Philosophus hoc esse inconveniens scilicet habere tam nobiles habitus, & tamen latere nos; igitur est inconveniens ponere tale lumen, & tamen latere nos: nam habentem fidem non latet se habere fidem aliqualiter, quin scilicet sciat se habere habitum, quo credit in generali, quod autem ille habitus inclinet ipsum in verum simpliciter, hoc credit: cum igitur habitus iste sit manifestior, & clarior, scilicet lumen, quod ponis, non lateret habentem, quin sciret se illud habere, & posset illud ostendere actu extrinseco.

Præterea. Quæro, quando lumen hoc infunditur? si in Baptismo cum fide, tunc homo sine doctore existens in deserto posset invenire totam Theologiam, saltem quantum ad media necessaria, quæ sunt in ea: quia posset illo lumine terminos apprehendere, & complexionem facere, & ex principiis conclusionem deducere, & ita totam Theologiam scire, quantum ad ea, quæ necessaria sunt; quod dico, quia multa sunt contingentia in ea, sicut alias fuit dictum. Si non infunditur in Baptismo, sed postea, quando homo applicat mentem ad intelligendum Scripturam. Contra, quia tunc ejus infusio non esset mi-

---

a *Text. ult.*

miraculosa, quando enim Deus assistit, ut generalis causa, ad aliquem effectum causandum, si natura disponit, non dicitur miraculose conferri: nec illud collatum dicitur esse supernaturale, sed magis naturale, ut patet de corpore organizato, & infusione animæ. Si igitur assisteret cuilibet inquirenti veritatem Scripturæ, ad dandum tale lumen, illud non diceretur dari miraculose, nec diceretur lumen supernaturale, & tunc non fuit miraculum, quod montes, idest majores, habuerunt illud lumen, & non minores. (*a*) Si dicas, quod non dat sic, sed quibus vult, tunc frustra laboraremus in studio, & inquirendo veritatem, & esset multo melior via veniendi ad scientiam Theologiæ sedere in Ecclesia, & rogare Deum, ut daret nobis hoc lumen.

Ad quæstionem igitur aliter respondeo, (*b*) quod scientia multipliciter potest accipi. Uno modo prout aliqua notitia cum adhæsione firma dicitur scientia, & quod talis scientia possit stare cum fide, vult Augustin. *primo Retractat, cap.* 13. Sed isto modo non quærit quæstio de scientia, quia non tantum de credibilibus revelatis potest esse scientia hoc modo firmiter adhærendo testimonio alieno, & sic stare cum fide: sed etiam ipsa fides est scientia isto modo, sicut patet per Augustin. 11. de Civitate cap. 2. *Profecto*, inquit, *ea, quæ remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus, eisque credimus a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus*, & sicut est in sensu, quod credimus aliis de his, quæ viderunt, sic est in intellectu secundum ipsum de his quæ mente sentiuntur, quia & ipse sensus mentis rectissime sensus dicitur. Similiter adhuc potest esse scientia, sive assensus non solum per credulitatem adhærendo testimonio alieno, sed potest esse, sicut veritati scitæ assentitur, licet non ex eisdem causis, scilicet evidentia necessaria, de quo assensu loquitur Philosoph. 6. *Ethic.* (*c*) dicens, quod habitibus intellectualibus dicit aliquis determinate verum, & assentit uni parti, sicut aliquis assentiret conclusioni demonstratæ, & ita fides, qua assentitur alteri parti contradictionis determinatæ, esset scientia secundum Philosophum: & si esset de speculabilibus, reduceretur ad scientiam: si de agibilibus, reduceretur ad prudentiam: si de factibilibus ad artem. Et isto modo fides infusa, & scientia de revelatis stant simul, quia sic non accipitur proprie scientia. Sed accipiendo scientiam proprie, ut accipitur *primo Posteriorum*, (*d*) requiruntur quatuor conditiones in scientia. Prima, quod sit certa, excludendo omnem dubitationem, & deceptionem. Secunda, quod sit cognitio necessaria. Tertia, quod sit per causam evidentem in intellectu. Quarta, quod sit per causam necessariam evidentem applicatam ad conclusionem per discursum syllogisticum. Propterea dicit Philosophus primo Posteriorum, (*e*) *Tunc scire opinamur unumquodque simpliciter, & non sophistico modo, qui est secundum accidens* (per hoc exclu-

---

a *Vide Aug.* 15. *Trin. c.*27. b *Idem* 14. *&* 15. *Trin. c.*12.
c *Cap.*4. *&* 7. d *Text.*5. e *Vide qu.*3. *prol.*

cludendo omnem dubitationem, & incertitudinem) *cum causam arbitramur cognoscere* (scilicet causam necessariam) *& quia illius est causa*, per applicationem principiorum ad conclusionem: & hoc modo subjungit demonstrativam scientiam procedere ex primis, & veris, & notioribus causisque conclusionis, & illo modo accipiendo scientiam, impossibile est de eodem esse simul scientiam, & fidem.

Ad propositum tamen magis dico, quod aliqua notitia potest haberi cum fide, & alius habitus a fide, & primo videndum est, qualem habitum potest habere homo cum fide, & primo de habitu, quem homo potest habere ex sensu literæ Scripturæ sacræ de creditis revelatis. Secundo, qualem habet exponendo Scripturam, & explicando conclusiones, & solvendo ea, quæ videntur contraria. Tertio qualis habitus fuit in mentibus recipientibus primo scientiam. De primo dico, quod notitia, quam habet aliquis de his, quæ traduntur in canone Bibliæ. non est tradita per modum scientiæ demonstrativæ, mendicando scilicet notitiam illam, sive habitum de intellectu literæ ab aliquibus principiis ex quibus demonstrative concluditur; quod expresse patet per Augustin. 18. de Civitate cap. 41. in fine, ubi loquens de traditis in Scriptura dicit, quod illa *commendata sunt nobis divinis eloquiis, quam vis per homines, non argumentorum concertationibus inculcata, ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemnere formidaret, quia illa cognosceret*, scilicet, quæ tradita sunt in scriptura. Habet igitur habitum de sic traditis in sensu literæ, non quidem habitum scientiæ, sicut descripta est scientia: sed habitum, quo immediate assentit omnibus, & singulis, & non uni propter aliud, de his, quæ traduntur in Scriptura, quinimmo si aliqua ibi tradita probarentur ex aliis, non assentiret eis, quia sic probata: sed cuilibet dicto in Canone assentit, non quia probatur modo dicto, sed solum propter auctoritatem Dei, ratione cujus assentit immediate omnibus traditis in Scriptura, non uni propter aliud, per syllogisticum discursum. Si dicas, quod Scriptura arguit, & procedit diffinitive, & divisive sicut aliæ scientiæ, hoc non video, nec scio ubi. Si dicas, quod Paulus arguit 1. ad Corinth. 15. *Si mortui non resurgent, nec Christus resurrexit*: sed Christus resurrexit, igitur mortui resurgent. Et beatus Joan. (*a*) *Diligamus nos invicem, quoniam ipse prior dilexit nos*. Respondeo, quod argumentum est de aliqua re faciens fidem de ea, quæ alias erat dubia, ideo in argumento proprie dicto creditur, & consentitur conclusioni propter argumentum, & ejus evidentiam. Sed si Paulus dixisset solum istud, *mortui resurgent*, tantum credidissem ei tunc, sicut modo: nec est majoris firmitatis illa conclusio, quam si simpliciter narrasset eam. Similiter sicut credo conclusioni, vel consequenti, sic & antecedenti, & e converso: sicut enim credo, quod mortui resurgent, ita credo Christum resurrexisse, quia nullam certitudinem habemus de Christi resurrectione, nisi ex testimonio aliorum, sicut patet per Apostolum ubi supra, qui dicit.

Si

a 1. *Can.* c. 4.

Si Christus non resurrexit, invenimur falsi testes, & ideo tota certitudo, quæ habetur de resurrectione Christi, & mortuorum, non est nisi certitudo fidei, & non ultra. Similiter quod dixit Joan. *Diligamus nos invicem*, &c. Hoc dixit ad movendum animos nostros ad Christi dilectionem, quod tamen Christus dilexerit nos tali dilectione, de qua loquitur, hoc est nobis creditum, & si habet certitudinem de conclusione, non tamen maiorem, quam de principio: & ideo cum principium non cognoscatur ex evidentia rei, non potest habere scientiam de conclusione, sed si aliquis habet habitum ultra fidem, illo assentit omnibus, & singulis quæ dicuntur in Canone, & nulli uni propter aliud: quia etsi unum posset sequi ex alio, non habet tamen maiorem certitudinem de illo, quod sequitur, quam de illo, ex quo sequitur.

Si loquamur de secundo modo habendi habitum cum fide, ut sciat quis exponere Scripturam & conclusiones explicare, & contraria solvere, talis potest esse major in Ecclesia. Tunc quæro de tali, aut enim exponit Scripturam per Scripturam, scilicet unum locum per alium, & obscurum per manifestum: & sic non habet majorem certitudinem de Scriptura exposita, quam de exponente. De qua expositione loquitur August. 11. de Civitat. c. 19. *Quamvis itaque divini sermonis obscuritas etiam ad hoc sit utilis, quod plures sententias veritatis parit, & in lucem notitia producit, dum alius eum sic, alius sic intelligit; ita tamen, ut quod in obscuro loco intelligitur, vel attestatione rerum manifestarum, vel locis minime dubiis asseratur, sive cum multa tractantur, ad illud quoque perveniatur, quod sensit ille, qui scripsit*. Hæc ille. Semper stat tamen, quod non est major certitudo de exposita, quam de exponente, & ideo nunquam habet scientiam proprie. Si autem exponit per alias scientias, ad quod ultimo devenerunt Doctores immiscendo Philosophiam Scripturæ Sacræ, (quod sine dubio multum valet, & præcipue Metaphysicalia, ut veritas scripturæ de Trinitate, & Intelligentiis, & abstractis intelligatur) tunc dico, quod conclusio non habet majorem certitudinem, quam altera præmissarum, quæ minus certa est: sicut in omni mixtione, certitudo conclusionis est certitudo præmissæ minus certæ: ut ex majore de necessario, & minore de contingenti non sequitur conclusio de necessario, sed de contingenti; & cum præmissa sumpta ex Scriptura non sit evidens ex terminis, sed credita: igitur nec conclusio erit demonstrata generans scientiam, quamvis possit generare habitum alium a fide. Et sicut loquor de expositione, sic loquor de contrariorum solutione, quia solutio habet tantam certitudinem, ex quanta procedit in accipiendo: quia si accipiatur de Scriptura habet certitudinem, quam dixi: si aliunde, certitudinem quam habere potest cum Scriptura, cui innititur: nunquam tamen certitudinem ex evidentia. Si quis autem habeat intellectum exponendi moraliter ad ædificationem, ille habet explicatiorem intellectum, quam qui scit sensum literæ tantum; sed nunquam in tali expositione, vel explicatione, poterit aliquid demonstrare ex evidentia rei. Sed

Sed si loquamur de tertio modo habendi habitum cum fide, qualem, scilicet certitudinem habuerunt illi, quibus Scripturæ veritas, primo revelabatur; Dico, quod omnem effectum, quem potest Deus facere mediante causa effectiva secunda, potest facere immediate: nunc autem si res ipsæ, de quibus Scriptura tractat essent clare apprehensæ, & intuitive, generarent notitiam certam absque omni dubitatione: & hæc notitia, quia evidens est, diceretur scientia: sed Deus absque motione objecti potest sic causare notitiam certam absque omni dubitatione, ita quod habens talem notitiam revelatam a Deo non possit dubitare de veritate illius; cujusmodi notitiam creditur Prophetas habuisse, & multos alios Sanctos in Scriptura, & tales habuerunt habitum præbentem magnum assensum, ita quod illo stante, non potuerunt non assentire veritati. Illa tamen certitudo non fuit evidens ex evidentia rei, quia tunc contradictio esset, quod hujusmodi notitia, & fides simul starent: fuit tamen certitudo illa firma, sicut est certitudo scientialis, quæ causatur ex principiis notis ex evidentia terminorum: sed non causabatur a talibus principiis, sed aliunde: ideo scientia non potuit dici ex evidentia rei: fuit tamen major certitudo, quam certitudo fidei, quia fides non excludit omnem dubitationem, sed aliqua dubitatio potest stare cum fide. Dico igitur, quod cum fide stare non potest scientia proprie dicta, quia termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex evidentia rei; & per consequens conclusio non est scientifica, alias tota Geometria, & fides starent simul. Habetur tamen cum fide a multis alius habitus, quo assentitur veritati Scripturæ firmiter, & non uni veritati propter aliam, sed cuilibet immediate: licet sit ordo in dignitate veritatum, secundum quod inter se comparantur.

Ad primum pro prima opinione dico, quod non plus probat, nisi quod est scientia in se: quia sicut principia sua essent in se principia, si possent reduci ad principia simpliciter prima, & nota ex evidentia terminorum; ita sunt modo, sive reducantur ab aliquo, sive non, sed sicut subalternata non esset scientia, nisi sua principia possent reduci in principia prima, nota ex evidentia terminorum: sic non est huic scientia, nisi iste possit ejus principia reducere in principia prima, ex quibus demonstrantur, quod nunquam potest, nisi sciat subalternantem. Et sicut non essent principia subalternatæ, nisi essent conclusiones demonstratæ in scientia subalternante, ita nec essent isti principia, nisi essent demonstrata sibi in scientia subalternante; ita quod aliquis sciat perspectivam, nisi sciat Geometriam, nihil est dictu. Potest tamen habere opinionem, vel fidem de traditis in perspectiva, sine hoc, quod sciat Geometriam: quia de eisdem potest esse fides, opinio, & scientia, sed non simul. Ad cognoscendum autem principia hujus habitus Theologiæ, sic, ut ex primis, & immediatis illa demonstret, nullus attingit nisi comprehensor. Ad secundum, concedo, quod perspectiva est scientia, & perspectivus est sciens. Sed cum dicis, quod aliquis potest esse perspectivus nesciens

Geo-

Geometriam, nego, quia nunquam est Perspectivus, nisi sit Geometer. Et cum dicis, quod sunt distincti habitus: verum est: sed sicut non potest esse habitus ille, nisi causetur ex principiis Geometriæ, non immediate, sed mediantibus conclusionibus ibi demonstratis ex principiis evidentibus: ita non potest esse habitus huic homini, nisi causetur in ipso ex principiis illis, quæ habent certitudinem istam ex principiis primis, notis in scientia superiori. Sicut igitur in se non est illa scientia, nisi causetur a principiis superioribus, mediate tamen, ita nec isti est scientia, nisi causetur in ipso ex principiis, quæ habent respectu sui intellectus evidentiam ex principiis superioris scientiæ. Si autem scientia subalternata habet aliqua principia prima, quæ non accipit a superiori scientia, quantum est ex parte illorum posset scire non scit a superiori, sed hoc nihil ad propositum: quia in hoc, quod habet talia principia, non est subalternata.

Ad Commentatorem dico, quod inductio potest accipi dupliciter. Uno modo prout est species argumentationis, secundum quod loquitur Boetius de inductione. Alio modo prout inductio dicitur omnis cognitio, quæ oritur ex sensu, sicut principia cognoscimus, quia terminos apprehendimus per sensum. Si primo modo loquitur Commentator; Dico, quod inductio non sufficit ad scientiam: nec ideo scitur universale, quia ex particularibus deducitur. Unde magis sequitur scientifice, *omne totum est majus sua parte, igitur hoc totum*, quam e converso scilicet, *hoc, & illud totum, igitur omne*. Unde evidentia principiorum in scientia, non dependet ex singularibus, sed si nullum singulare esset, cum scientia sit necessariorum, adhuc staret vera scientia, sed principia sunt nota ex terminis apprehensis secundum quod termini ultro se offerunt intellectui: & resolutio certitudinis stat in hoc, quod ille est talis intellectus, & hi tales termini. Si secundo modo loquitur, verum est, quod notitia principiorum dependet ex sensu; tamen non sufficit quæcumque notitia terminorum, ad hoc quod cognoscantur principia esse prima, seu talia, ex quibus possit conclusio necessaria concludi, quæ habet generare scientiam, sed requiritur cognitio terminorum sub propriis rationibus ex evidentia illorum: sed non semper immediate, & distincte, sed in aliquibus scientiis sufficit notitia terminorum confusa, sicut in subalternatis; sed requiritur, quod eorum cognitio confusa possit reduci in distincta. Similiter scientia naturalis, prout præcedit Metaphysicam, habet suos terminos confuse notos: sed Metaphysicus mediante diffinitione exprimit distincte notitiam illorum, & tunc est perfectior quando est cum Metaphysica.

Ad aliud pro opinione secunda, quod hac scientia non pollent plurimi Fideles, &c. Dico, quod simplices credunt omnia, quæ Ecclesia implicite, nec sciunt fidem explicare, nec defendere: ideo illi, qui hoc sciunt, habent habitum distinctum a fide, sed non alio lumine, quam sit fides: nec ille habitus innititur principiis evidenter notis in aliquo lumine, isto tamen habitu non pollent plurimi fideles, quia ille habitus distinctus est a fide, non tamen est scientia, ut de-

scribi-

scribitur a Philosopho, nec est scientia habenti fidem. Ad omnes auctoritates Augustin. si essent mille de ista materia, quod sit tale lumen, in quo credibilia cognosci possunt ultra lumen fidei, audiat eum 15. de Trinit. cap. ult. (*a*) *Cum inconcusse crediderint Scripturis sanctis, tanquam veracissimis testibus, agant orando, quærendo, & bene vivendo ut intelligant, id est, ut quantum videri potest, videatur mente, quod videtur fide.* Hoc est videndo concordiam unius cum alio in Scriptura, sic ex conformitate intelligant utrumque.

Si aliquis velit adducere Ricard. (*b*) quod non deficiunt demonstrationes de Trinitate probanda; Dico, quod verum est: desunt tamen nobis rationes necessariæ ex principiis evidenter notis, ideo dicit Philosophus *primo Topicorum*, quod demonstratio, vel est ex primis, sicut idem dicit 1. *Posteriorum* (*c*), vel ex his, quæ ex primis, & veris, & immediatis fidem acceperunt, sed dico quod principia, quæ habemus hic, non acceperunt fidem, quo ad nos, quamvis simpliciter acceperint fidem, sicut credimus ex primis, & veris, & immediatis: ideo non possumus Trinitatem demonstrare, & hoc vult Ricard. *ibidem* 1. *de Trinit. cap.* 4.

Ad primum principale respondet Gregor. 26. homil. in octava paschæ, dicens, quod *aliud vidit, & aliud credidit, vidit hominem, & credidit Deum* (*d*). Sed contra hoc est secundum argumentum, quod Petrus, & Joannes viderunt illum hominem crucifigi, & tamen de hoc est articulus. Si tenetur, quod omnium articulorum sit una fides, potest dici, quod habuerunt fidem de aliis articulis, & ita credidissent ipsum esse crucifixum, si non vidissent, sed ex quo viderunt, non crediderunt pro tunc, nec unquam postea recogitando illius crucifixionem habuerunt fidem de eo, sicut nec dum viderunt intuitive, habebant tamen habitum quo illud credidissent, si non vidissent. Ad aliud dico, quod quando effectus sunt in aliquo simul incompossibiles, & causæ eorum simul sunt incompossibiles in causando: quia non possunt simul causare; sed si altera causat, alia non causabit impedita a fortiori causa illius. Cum igitur scientia, & opinio sint simpliciter incompossibiles, in eodem de eodem, si aliquis habeat primo opinionem de aliquo, & superveniat demonstratio, corrumpitur opinio; si enim ambæ causæ sint in eodem, scilicet medium Dialecticum, & demonstrativum. Dialecticum nihil faciet, impeditum a medio demonstrativo; ita quod nunquam effectus erunt simul, nec causæ simul causabunt.

Ad quartum patet ex dictis, quod habet habitum, quo scit exponere sic vel sic distinctum a fide: sed non habet scientiam descriptam a Philosopho. Ad quintum dico, quod si accipitur lumen utrobique in genere suo perfectum, bene procedit argumentum: & ideo in lu-

a *Cap.* 17. b *Vid.* 42. *dist. primi.*
c *Cap.* 1. *Text.* 5. d *Vide Magist. in lib.* c. 2.

mine gloriæ habetur scientia de objectis proportionatis; sed sicut argumentum procedit, nihil valet; quia lumen naturale, in quo habetur scientia naturaliter, est supremum lumen, & perfectissimum in suo genere: lumen fidei est infimum inter lumina supernaturalia; ideo non sequitur, si in hoc potest haberi scientia, & in illo. Ad aliud dico, quod procedit de majoribus habentibus habitum, quo assentiunt veritati revelatæ tantum, quantum homo in lumine naturali assentit primis principiis, vel conclusioni probatæ ex illis, quæ excludit omnem dubitationem: sed illa certitudo non fuit in eis ex evidentia objecti, & quamvis aliquis posset forte demonstrare Deum non posse fallere, nec falli, quia potest probari naturaliter, sicut potest probari Deum esse: non tamen potest sciri, nec probari ab aliquo, quod Deus dederit nobis lumen supernaturale, in quo de revelatis non possumus falli: sed hoc credimus, quia dare tale lumen dependet ex mera voluntate Dei; hoc tamen oporteret ad hoc quod in lumine supernaturali haberetur scientia ex evidentia rei.

Ad aliud concedo, quod in credibilibus est aliquod primum, & immediatum, & necessarium: scilicet, quod hic Deus sub propria ratione est trinus in personis, & unus in essentia hac sub ratione hujus: sed ad illam propositionem immediatam non attingimus, quia nec terminos sub propriis rationibus eorum intelligimus, sed solum in conceptibus universalibus in illis propriis conceptibus inclusis virtualiter. Unde noscimus Trinitatem, secundum quod abstrahitur a Trinitate in numeris, vel in rebus corporalibus numeratis: & concipimus Deum non sub propria ratione ejus in se, sed in ratione entis, & causæ, & sic de aliis conceptibus generalibus, in quos devenimus ex conceptibus communibus sibi, & creaturæ. Sed ad conceptus proprios Dei in se, sicut est Deitatis, Trinitatis personarum, & unitatis naturæ, non devenimus in via clare, nec confuse: sed intelligimus in communi quid essentia, & quid persona, & postea credimus ibi esse tres personas, & unam essentiam in tribus. Non igitur devenimus in credibilibus ad aliquam propositionem immediatam, quamvis aliqua sit talis in se; aliter nulla posterior esset: & ideo scientiam de credibilibus non habemus, sed oportet resolvere omnem conceptum, quem nos habemus in plures conceptus partiales, antequam deveniretur ad conceptum simpliciter primum de essentia, & personis.

DISTINCT. XXV.

Circa istam vigesimam quintam Distinctionem, in qua Magister agit de fide quantum ad ejus sufficientiam, quæruntur duo. Primo, *Vtrum ante Christi adventum fuerit fides necessaria de his, quæ modo credimus*. Secundo, posset esse quæstio, a quo fides habeat suam unitatem.

QUÆ-

QUÆSTIO I.

Utrum ante Christi adventum fuerit fides necessaria de his, quæ modo credimus?

Circa primum, arguitur quod non. Exod. 3. Dixit Dominus ad Moysen: (a) ***Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob: & nomen meum Adonai, hoc non indicavi eis.*** Moysi igitur aliquid ostendit Deus, quod non ostendit aliis: igitur alii non tenebantur ad habendum fidem de omnibus de quibus Moyses habuit fidem, qui tamen fuit in eadem lege cum eis: igitur multo minus tenebantur ad habendum fidem, de his, de quibus nos habemus fidem, cum simus alterius Testamenti.

Præterea ante Christi adventum non fuit necessarium homini credere, quod Angeli ignoraverunt, quia intellectus Angeli excedit intellectum hominis: sed Angeli ante Christi adventum, & prædicationem Ecclesiæ, non noverunt Incarnationem Christi, quam modo nos credimus: ergo. Minor patet per Apostolum *ad Ephes.* 3. ubi dicit, quod Sacramentum Incarnationis Christi fuit absconditum Principibus, & Potestatibus in cœlestibus, & per Ecclesiam eis innotuit. Et Isa. 63. quærunt Angeli: ***Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?***

Præterea, ad perfectam obedientiam sufficit implere, quæ præcipiuntur cum promptitudine implendi alia, si præcipiuntur: igitur ad perfectam fidem sufficit credere, quod explicatur credendum cum voluntate credendi alia, si explicarentur sibi: sed ante Christi adventum non fuerunt tot credibilia revelata, quot modo sunt a nobis credita: non enim fuerunt tunc Sacramenta novæ Legis instituta, nec pro tunc fuerunt revelata multa contenta in novo Testamento; quæ non continebantur in veteri Testamento: ergo.

Contra, pro omni statu fuit necessarium homini diligere omnia diligibilia ex charitate, quia cuilibet necessarium fuit charitatem habere: & charitas in quocumque gradu ad omnia diligibilia se extendit: ergo similiter pro omni statu necessaria fuit fides respectu omnium credibilium, quia charitas non perficit sine fide.

Ad quæstionem primo videndum est (b), quæ fides fuit necessaria viatori pro omni statu. Secundo videndum est, de actu fidei, an scilicet aliquis actus fuerit necessarius pro omni statu, & quis. Tertio, an actus aliquis fuerit necessarius circa eadem credibilia, circa quæ est necessarius pro nunc.

De primo dico, quod fides infusa fuit necessaria homini salvando pro omni statu: quia sicut anima non est accepta Deo, nisi ornetur, & perficiatur per charitatem, quoad voluntatem, sic non acceptatur a Deo, nisi perficiatur habitu supernaturali, quoad intellectum:

a *Exod. c.* 6. b *Ad Hebr.* 11.

& sicut potentiæ illæ sunt naturaliter ordinatæ in actibus suis, quia *intelligere* præcedit *velle*, sic in perfectionibus: quia prius natura perficitur intellectus supernaturaliter, quam voluntas, licet simul duratione: ista autem supernaturalis perfectio, qua anima determinate assentit vero, & credit verum, est fides infusa. Sicut igitur necessarium fuit omnibus ante Christi adventum habere charitatem, sic & habere fidem; non quod sit contradictio ea separari, quia separantur modo in via (manet enim modo fides informis sine charitate, & in patria manebit charitas sine fide) sed quia Deus de lege ordinata, quam statuit, non perficit animam, nisi perficiat eam secundum totum, ideo non perficit voluntatem charitate, nisi perficiat intellectum fide. Ex uno igitur credito, scilicet quod credimus fidem infusam esse in nobis, qua assentimus simpliciter vero, concludimus fidem fuisse in Patribus ante Christi adventum.

Sed posito, quod sic habuerint fidem infusam, videndum est, an actus fidei fuerit necessarius pro omni statu. Et dico primo in generali, quod sicut actus virtutum moralium fuerunt necessarii cuilibet salvando, sic actus præcepti affirmativi sunt necessarii, qui obligant semper, sed non pro semper, sed pro aliquando; quando scilicet concurrunt debitæ circumstantiæ, scilicet *quando*, *propter quid*, *sicut oportet*, & *quomodo*, &c. Et sic actus virtutum Theologicarum sunt pro aliquando necessarii, quia actus virtutum moralium non ordinantur in finem, nisi per actus Theologicarum. Unde sicut quilibet tenetur diligere Deum pro omni statu, si habuerit usum rationis, & hoc pro aliquando; quando scilicet circumstantiæ debitæ diligendi Deum concurrunt: ita eodem modo dicendum est de actu fidei, quod habens usum rationis, pro omni statu tenetur credere in unum Deum factorem Cœli, & terræ, & hoc pro aliquando.

Sed habito in generali, quod actus fidei necessarius fuit pro omni statu in habente usum rationis. Videndum est primo circa quæ credibilia; & propter hoc videndum est, circa quæ credibilia sit modo necessarius actus fidei. (a) Circa quod sciendum, quod si articuli distinguantur quantum ad ipsa credita, sic sunt quatuordecim articuli. Si autem distinguantur secundum numerum illorum, qui primo articulos distinxerunt, sic sunt duodecim secundum numerum duodecim Apostolorum. Si primo modo tenetur; aut articuli fidei sunt de Deo tantum; aut de Deo ratione naturæ assumptæ. Si primo modo, hoc convenit tripliciter; quia aut de Deo ratione naturæ, vel essentiæ, & sic habetur hic articulus, *Credo in unum Deum*: aut ratione personarum, & sic sunt tres articuli, secundum quod sunt tres personæ. Primus, *Patrem omnipotentem*. Secundus, *Et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum*. Tertius, *Credo in Spiritum sanctum*. Aut ratione effectus Dei, & sic sunt tres articuli de Deo. Primus, quantum ad creationem, *Creatorem cæli*,

a *Duplex modus numerandi articulos: alter secundum contenta, alter secundum auctores.*

cæli, & terræ. Secundus, quantum ad gratificationem. *Remissionem peccatorum*. Tertius, quantum, ad glorificationem. *Carnis resurrectionem, & vitam æternam*, & sic habentur septem de Deo, ratione Dei tantum. Aliqui tamen includunt opus creationis in primo articulo, quod pertinet ad unitatem essentiæ: & ultimum opus dividunt in duos articulos, scillicet *Carnis resurrectionem*, dicentes unum articulum, & *Vitam æternam*, alium. Sed prima distinctio est melior, quia Apostolus ponit unum articulum de creatione per se, ad Hebr. 11. *Fide intelligimus aptata esse sæcula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*.

Articuli pertinentes ad Deum ratione naturæ assumptæ, sunt etiam septem. Primus pertinet ad conceptionem: *Qui conceptus est de Spiritu sancto*. Secundus ad nativitatem: *Natus est ex Maria Virgine*. Tertius ad passionem: *Passus sub Pontio Pilato*. Quartus ad descensionem ad Inferos: *Descendit ad Inferos*. Quintus ad resurrectionem: *Tertia die resurrexit a mortuis*. Sextus ad ascensionem: *Ascendit ad Coelos*, &c. Septimus ad judicium: *Inde venturus est judicare vivos, & mortuos*.

Horum articulorum *Petrus*, tres in unum complexus est, dicens: *Credo in unum Deum*, quantum ad unitatem essentiæ, *Patrem omnipotentem*, quantum ad omnipotentiam Patris: *Creatorem coeli, & terræ*, quantum ad opus creationis. *Joannes*, posuit articulum de persona Filii. Articulos autem de conceptione, & nativitate conjunxit. *Jacobus Zebedæi* in unum articulum. De passione posuit, *Andreas*, De descensu ad Inferos, *Philippus*: resurrectionem, *Thomas*: ascensionem, *Bartholomæus*: adventum ad judicium, *Matthæus*: de persona Spiritus sancti, *Jacobus Alphæi*. Opus gratiæ dixerunt duo Apostoli. Nam Simon posuit effectum gratiæ, quoad collationem boni, scilicet *sanctam Ecclesiam Catholicam, Sanctorum communionem*. Judas Jacobi, quoad mali remotionem; scilicet *Remissionem peccatorum*: effectum gloriæ nempe, *Vitam æternam*, posuit Matthias, vel secundum aliquos, Thomas.

Sed estne necessarium habere actum circa omnia hæc, vel aliqua eorum? Dico quod necessarium fuit pro omni statu habere actum implicitum de omnibus: tunc enim habetur actus implicite, quando habetur habitus. Sed habere solum talem actum non sufficit, sed in habente usum rationis requiritur actus distinctior, & explicitus. Sed non requiritur necessario in quolibet pro isto statu, scilicet quod omnes illos articulos explicite, & distincte credat: quia Deus nullum obligat ad impossibile; & ideo si sit aliquis rudis, qui non possit concipere quid est natura, & quid persona, non est necesse quod habeat actum explicitum de articulo pertinente ad essentiæ unitatem, & personarum Trinitatem distincte, sicut habent Clerici literati: sed sufficit quod si non potest talia intelligere, quia nec terminos, quod credat sicut Ecclesia credit. Quilibet tamen habens usum rationis tenetur pro aliquando ad aliquem actum explicitum, & maxime ad illa, quæ sunt grossa ad capiendum; sicut quod Christus natus est, &

 passus,

passus, & alia, quæ pertinent ad redemptionem. Sic igitur omnes tenentur ad aliquem actum explicitum pro aliquando, & ad alios in generali, ut scilicet credat, quod Ecclesia credit. Sed ad omnia credenda explicite tenentur majores in Ecclesia, qui præficiuntur aliis, & tenentur alios in fide instruere verbo veritatis, & exemplo honestatis: & de hujusmodi loquitur Aug. 14. de Trinit. cap. 1. *Aliud est scire tantummodo quod homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ nonnisi æterna est: aliud est scire quemadmodum hoc ipsum, & piis opituletur, & contra impios defendatur;* quod est majorum in Ecclesia; aliter cito deficeret fides simplicium. Majores igitur, qui habent alios instruere, tenentur fidem explicitam habere de omnibus, & pro tempore, illa quæ credenda sunt, aliis explicare secundum capacitatem eorum.

Sed hic occurrunt quædam dubia. Si enim simplices non tenentur de necessitate omnia credibilia explicite, & distincte credere, ut dictum est: igitur non tenentur quemlibet errorem contrarium articulis cavere: non enim tenentur oppositum illius cavere, cujus oppositum non tenentur agnoscere: & ita posset aliquis licite cadere in errorem repugnantem alicui articulo. Præterea, si sufficiat simplicibus habere fidem explicitam de aliquibus, & de aliis implicitam, & tunc si ille, cui incumbit instruere simplices, prædicaret aliquid oppositum fidei, posset simplex licite adhærere doctrinæ ejus, credendo tanquam verum aliquid falsum: & tunc esset simul fidelis, & infidelis. Fidelis quidem, quia non tenetur actum explicitum habere de articulo contrario: infidelis, quia credit aliquid esse verum quod repugnat fidei.

Præterea, videtur quod majores in Ecclesia non tenentur explicite credere, magis quam alij minores, quia de necessitate salutis non tenetur unus plus, quam alius nisi ad plus obligetur: sed non obligatur aliter ad credendum major, quam minor, quia omnes obligantur in Baptismo ad credendum, ubi omnes æqualiter obligantur: igitur non magis explicite tenetur credere unus, quam alius. Ad primum istorum, nego consequentiam primam; quia quilibet simplex tenetur cavere non solum omnem errorem contrarium articulis numeratis, sed etiam omne, quod est contrarium veritati Scripturæ, scilicet Canonis Bibliæ: quia non posset aliquis pertinaciter adhærere contrario alicujus veritatis in Biblia, quin judicaretur hæreticus. Et cum arguis, non tenetur ad cavendum errorem, nisi teneatur ad credendum explicite ejus oppositum: dico quod hæc consequentia non valet, sicut patet in moralibus aliis: quia tenetur cavere quilibet omne peccatum mortale, & tamen non tenetur scire, & cognoscere explicite, in quo gradu superbia est peccatum mortale, vel gula, quia nec multi experti in scientia sciunt hoc; sed circa hoc sunt altercationes: Dico tunc ad propositum, quod aliqua sunt, quæ communiter prædicantur in Ecclesia: & talia sunt necessaria simplici ad credendum explicite, scilicet quod Christus natus est de Virgine Maria, quod fuit crucifixus pro redemptione generis humani, Sed si fit ali-

aliquid credendum, quod tamen non praedicatur communiter in Ecclesia, sed si praedicatur specialiter in uno loco, de novo, non est necessarium simplici credere illud, adhaerendo illi firmiter tanquam vero; imo necessarium est magis illi non adhaerere, quousque sciat illud credi ab Ecclesia tanquam verum: & cum hoc sibi constiterit, tenetur illi firmiter adhaerere; sicut in moralibus, quando sunt altercationes de aliquo peccato, quando primo est mortale, ut si unus peritus in scientia dicat, quod non licet sic mercari, & alius dicat quod licet: tutius est non procedere sic, nec sic, sed expectare quousque veritas pateat aliunde. Si enim ita esset, quod unus Doctor diceret aliquem peccare mortaliter nisi sic faceret, & alius quod peccaret, si sic faceret; tunc simplex foret perplexus: ideo bene videndum est in moralibus antequam aliquid asseratur. Et per hoc patet ad secundum.

Ad tertium dico, quod majores tenentur ad credendum magis explicite, & ad veritatem Scripturae magis intelligendam, quam simplices: sed non in hoc, quod obligaverunt se in Baptismo, ut procedit argumentum, sed in hoc quod curam animarum suscipiunt. Ex quo enim sunt in statu altiori, quam simplices, ideo obligant se ad illuminandum alios, & per consequens ad veritatem Scripturae capiendam, & explicite credendam. Omnes igitur tenentur pro quolibet statu ad fidem mediatoris post lapsum hominis: quia nullus saluatur nisi sit membrum Ecclesiae post lapsum, quod non est nisi in fide mediatoris, sicut patet per Apostolum *ad Hebr.* 11. diffuse, & per Hug. *de Sacram. lib.* 1. Praeterea, sicut creator est principium essendi in natura condita, ita & redemptor est principium reparationis in natura lapsa: ergo nullus potest recreari sine recreatore, vel redemptore sicut nec esse sine creatore: sicut igitur fides de creatore semper fuit necessaria ad salutem; ita fides redemptoris semper fuit necessaria ad salutem post lapsum humani generis; sed illa fides de mediatore potest esse explicita, sicut quod Dei Filius Deus, & homo redimeret genus humanum, per hoc, quod nasceretur de Virgine, & moreretur in cruce: sed sic explicite credere in redemptorem non fuit necesse pro omni statu; sed hoc idem potuit credi magis confuse, scilicet quod Deus ordinaret aliquam viam redemptionis: sed quod hoc fieret per Filium suum incarnatum, vel per Angelum, vel per hominem purum, non fuit necesse credere: sed sic generaliter credere fuit necessarium omni homini ad salutem. Sed habentes legem Mosaicam tenebantur credere magis explicite, quam non habentes; quia ipsi habuerunt fidem redemptoris magis explicite traditam in Prophetiis, & Psalmis. Ad actum autem fidei duo concurrunt necessario, scilicet habitus inclinans determinate in verum, & ipsa credibilia aliquo modo praesentia. Credibilia enim non sunt praesentia in habitu, ideo requiritur Doctor, qui aliquo modo ipsa explicet, scilicet Deus, vel aliquis alius. Quilibet igitur tenetur ad tot credenda ex habitu, quot credibilia sunt sibi explicita ab aliis scientibus: & quia nullus in veteri Lege habuit tot sibi explicita, quot habemus nos in lege nova, ideo

nullus tenebatur ad tot explicite credenda: & si aliquis habuerit sibi tot revelata, ut forte Abraham, tenebatur illa credere, & aliis credenda explicare pro captu mentis suæ pro statu illo.

Ultimo videndum est, Utrum actus fidei antiquorum fuerit de eodem credibili, de quo est noster actus. Et loquor de actu credendi in Redemptorem. Qui dicerent, quod idem verum est de præsenti, de præterito, & de futuro; dicerent quod sic, & quia eadem fuerunt extrema simplicia credita: igitur eadem fuit unio extremorum; & ideo idem credibile fuit, quod antiqui crediderunt futurum, & quod nos credimus præteritum, quia & ipsi crediderunt Redemptorem venturum, & nos credimus jam venisse. Aliter tamen potest dici, quod eadem complexio non est simul vera, & falsa; nec simul contingens, & necessaria; ideo nec est formaliter eadem complexio, cum dicitur modo, & creditur a nobis, *Christus natus est*, quia hæc est vera nunc: & hæc, *Christus nasciturus est*; quia hæc est modo falsa. Similiter prima est non contingens, quia de præterito: secunda erat contingens; quia dependebat ex libera Dei voluntate: non est igitur eadem complexio de Redemptore, quam crediderunt antiqui, & quam credimus nos: potest tamen dici eadem complexio materialiter, & eadem unio terminorum, si abstrahitur significatum complexionis a modo significandi, quam ipsi crediderunt, & quam nos credimus modo de Redemptore, ut scilicet concipiatur significatum nominaliter, & non verbaliter; sicut cursus, ut concipitur sine tempore consignificato per verbum præteriti temporis, & futuri, & abstrahitur complexio ab omni modo significandi cum tempore. Similiter, si intelligitur complexio sic pro aliquo instanti determinato, & abstrahatur illud instans a respectibus ad tempus præteritum, & futurum, quia hujusmodi respectus non includuntur in ratione instantis; tunc eandem complexionem potuerunt ipsi concipere, & pro eodem instanti, quam nos credimus de Redemptore: quia tamen complexiones non sunt formaliter eædem, nisi concipiatur significatum cum modo significandi, & modus significandi ratione verborum est consignificare tempus, ideo non est formaliter eadem complexio, quam crediderunt antiqui de mediatore, & quam nos credimus modo: sed ipsi Christum nasciturum, nos Christum natum: & una est modo falsa, & alia vera: una modo necessaria de præterito, alia tunc contingens de futuro.

Ad primum principale concedo, quod actus credendi dependent ex duobus, scilicet ex habitu inclinante, & præsentia credibilis, quod non est præsens in habitu: & ideo sine doctore, & revelatore non tenentur simplices; quibus non erant tot credenda explicita; tot credere, sicut Moyses; nec Moyses forte sicut tenentur modo majores in Ecclesia: quia tot credibilia non erant sibi revelata. Opposito modo est de scientia, quia habens habitum scientiæ eo quod generatur ab objecto sicut a partiali causa, habet objectum sufficienter præsens, quamvis non ex vi habitus, sed per species, quæ manent, quam-

quàmdiu manet scientia; ideo potest considerare quando vult, & in potestate ejus est post scientiam habitam considerare quodcunque contentorum in habitu: non sic est de fide, patet. Nec sufficit quicunque occursus credibilium ad intellectum, ad hoc, quod habitus inclinet in actum firmiter eliciendum: sicut patet de baptizato nunc, cui si statim occurrerint phantasmata illorum terminorum *mori*, & *resurgere*, & componat apud se, *mortui resurgent*: non credet, nisi prius sibi constiterit per aliquem, quod sit articulus credendus: ideo necessario requiritur cum fide infusa fides acquisita ex auditu. Ad secundum dico quod quamvis communiter prius illuminentur Angeli, quam homines de fiendis: hoc tamen non est necessarium: scilicet potest Deus aliter ordinare, ut prius revelet aliquid hominibus per infusionem fidei, & credendorum revelationem, quàm Angelis; ideo non videtur consequentia: Angeli non cognoverunt Incarnationem ante Christi adventum: igitur nec homines crediderunt eam. Et quod dicis quod Angelus est perspicacioris intellectus, nihil est ad propositum; quia procedit de cognitis naturaliter: tamen Angelus qui annunciavit eam, novit ipsam, antequam esset completa. Ad aliud concedo conclusionem modo dicto in pede quæstionis; credo tamen quod non sunt aliqua in novo Testamento, quæ non possunt extrahi de veteri in aliquo sensu allegorico, vel tropologico, vel anagogico; tamen non omnia concipiuntur in sensu historiæ, & literæ in veteri. Ad aliud in oppositum potest dici, quod accipit falsum, scilicet quod quilibet tenetur pro omni statu diligere omnia diligibilia ex charitate: quia Salvator dicit in Matth. c. 5. *Audistis quia dictum est antiquis: Diliges proximum tuum, & odio habebis inimicum tuum*; ergo videtur, quod non tenebantur inimicos diligere; tamen posito quod sic; dico quod tenentur omnes implicite diligere, sed non explicite: sicut non tenentur omnes omnia diligibilia explicite cognoscere, & sic tenentur omnes implicite omnia credibilia credere. Præterea dico, quod non est simile, quia fides est in intellectu subjective. Et si objicitur, ergo aliquis potest credere nolens, quia quæ sunt in intellectu, præcedunt velle, dico quod non sequitur, quia actus credendi dependet ex duobus, scilicet habitu inclinante, & credibili præsentato, non quomodocumque, sed præsentato tanquam credibile; & sic communiter non præsentatur, nisi per doctrinam; & adhuc si sic præsentatur, non necessario credit intellectus, ut sic credere præcedit velle; quia proponens credibile intellectui non demonstrat, ita ut cogat intellectum ad assentiendum: ideo non credit nisi volens quamvis autem voluntas sic habeat imperium super actum credendi; non tamen habet imperium super oppositum actum, stante fide, ut intellectus dissentiat credibili proposito per imperium voluntatis; sed solum potest impedire intellectum, ne exeat in actum suum credendi elicitum circa credibilia proposita.

QUÆ-

QUÆSTIO II.

Incidentalis, seu Lateralis.

Utrum ad hoc ut fides sit in intellectu, necesse sit aliquem habitum infusum esse in voluntate?

Dicunt aliqui quod sic; quia, ut dicunt, intellectus pro statu isto non movetur, nisi a duobus, scilicet ab objecto, & voluntate, quæ est universalis motor, & credibile non est ita efficax, ut moveat ipsum intellectum ad assensum; ideo ad hoc, quod intellectus assentiat, oportet ipsum a voluntate moveri: Sed a voluntate moveri non potest ad assentiendum alicui supernaturali, nisi in voluntate sit aliquis habitus supernaturaliter inclinans ad illud volendum: sicut ergo requiritur in intellectu habitus supernaturalis ad assentiendum, ita & in voluntate ut velit ipsum assentire. Præterea, ad hoc quod actus dependens a duobus agentibus sit perfectus, necesse est principale agens perfici supernaturaliter, vel tantum, vel plus, sicut instrumentale; sed voluntas respectu actus credendi est motor principalis; intellectus autem instrumentalis: igitur si habitus supernaturalis requiritur in intellectu, ad hoc quod assentiat, magis requiritur in voluntate habitus supernaturalis, ad hoc ut moveat, & velit ipsum assentire. Sed contradictionem non video, quin intellectus, si fieret mere per se, & haberet obiectum præsens, posset intelligere, vel credere sibi præsentato.

Ideo dico ad argumentum primum, quod actus credendi est ab objecto præsente, sicut ab efficiente actum, non sic autem est a voluntate, aliter si voluntas esset causa actus credendi, & proponeretur intellectui, astra esse paria, nulla persuasione facta, posset voluntas imperare intellectui credere determinate astra esse paria; & hoc nihil est: sed oportet objectum habere causalitatem super actum, nec voluntas movet, nisi moveat objectum. Tunc dico, quod credibilia, ut sunt præsentia in se, sive in fide acquisita, vel infusa, licet hoc ultimo modo non sufficiant ad movendum intellectum ad actum, sed voluntas, ut dicis, simul movet: & verum est pro quanto movebat ad acquirendum fidem acquisitam; sed posita fide acquisita, credibili præsente, potest intellectus per habitum infusum credere, dummodo voluntas non contramoveat: nec plus requiritur: & esto quod requiratur motio positiva voluntatis, etiam sufficit voluntas ad sic movendum in puris naturalibus, quia posito vero supernaturali præsente intellectui, posset voluntas movere intellectum ad intelligendum illud, dummodo in intellectu esset habitus inclinans intellectum in illud sicut est in proposito. Et ad secundum, quando dicitur, quod principale agens debet esse dispositum. Dico quod

a D. Tho. 2. 3. d. 23. a. 3. q. 1.

quod sicut in instrumento artificiali sufficit acuties, ad hoc quod virtus motiva moveat ipsum ad scindendum, nec requiritur similis dispositio in principali movente, vel dispositio illi proportionata, scilicet in virtute motiva: ita hic, ad hoc quod voluntas moveat intellectum ad credendum credibile, sufficit dispositio intellectus, & non est necessarium supernaturalem dispositionem proportionalem illi poni in voluntate: nec ad hoc, quod difformiter operetur per instrumentum, requiritur talis dispositio proportionalis in voluntate, qua, lis est in actu credendi perfectiori, & minus perfecto; sed sufficit proportionalis dispositio in intellectu differens, secundum quod gradus differentes in perfectione sunt in actibus.

AD SECUNDUM quæsitum potest dici quod quilibet habitus intellectualis habet unitatem ex unitate sui primi objecti, in quo habitus virtualiter continetur; sicut in sua causa partialis sicut Geometria dicitur unus habitus ex unitate lineæ, in qua linea omnia alia; quæ deducuntur in scientia illa, virtualiter continentur mediatius, vel immediatius, secundum quod se habent ad illam: tamen si alia explicita in scientia considerentur sub propriis rationibus in se, non autem, ut continentur in aliquo uno primo subjecto; forte tot sunt habitus, quot conclusiones distinctæ specie sunt demostratæ. Non potest autem dici, quod fides infusa habeat unitatem ex objecto primo scilicet Deo: quia Deus non movet in ratione objecti ad cognitionem omnium credibilium: nec in Deo, ut in obiecto concipiuntur omnia credibilia, ut ex illo deduci possunt; licet contineat omnia, ut causa effectiva omnium. Ideo oportet dicere, quod hebeat unitatem, vel ab unitate revelantis credibilia; quia omnia respiciuntur a fide, ut revelata a Deo: & hæc formalis ratio est una in omnibus, secundum opinionem supradictam: vel quod habeat unitatem in se formaliter ex (a) seipsa; quamvis illam effective habeat a Deo, & non habeat unitatem ex aliquo, ut objecto, sicut scientiæ causatæ ab objecto.

DISTINCTIO XXVI.

CIrca istam vigesimam sextam Distinctionem, in qua Magister agit de Spe, quæritur unum.

QVÆSTIO VNICA.

Utrum Spes sit virtus Theologica, distincta a Fide, & Charitate;

QVod non, quia nulla passio est virtus: spes est passio, *ex secundo Ethicorum*, ergo.

Præterea, nulla virtus Theologica determinat medietatem duarum malitiarum: spes determinat tale medium, ergo. Probatio majoris quia ubicumque est medium duarum malitiarum, ibi potest esse defectus, & excessus: sed intendendo in Deum per desiderium, non (b) po-

a *dist.23.* b *3.de anima tex.14.*

potest esse excessus, sicut patet in aliis virtutibus Theologicis: non enim potest homo nimis credere in Deum, vel diligere Deum. Probatio minoris, quia spes determinat medium inter præsumptionem, & desperationem, sicut inter duas malitias. Præterea, Virtus Theologica non est in nobis, nisi a Deo immediate infundente illam; sed absque infusione Dei convenit habere spem respectu eorum, respectu quorum ponitur communiter. Probo, quia per spem acquisitam convenit sperare promissum hominis veracis: igitur multo magis per spem acquisitam convenit sperare promissum Dei, qui est summe verax.

Præterea, duo perfectibilia respectu ejusdem objecti numero, sufficienter perficiuntur duabus perfectionibus: sed in anima non sunt nisi duæ potentiæ perfectibiles respectu objecti increati, scilicet intellectus, & voluntas: igitur sicut intellectus sufficienter perficitur uno habitu, qui est fides talis objecti, ita & voluntas respectu ejusdem sufficienter perficitur uno habitu, qui est charitas: igitur non erunt nisi duæ virtutes Theologicæ. Quod si dicatur esse tres partes imaginis, & secundum eas tres requiri habitus eas perficientes; Contra, quia duæ partes imaginis pertinent ad intellectum, & una sola ad voluntatem: igitur si secundum illam distinctionem requirerentur distincti habitus, tunc duo habitus Theologici ponerentur in parte intellectiva, & unus solus in voluntate; quod est manifeste falsum, quia spes secundum aliquos non ponitur esse virtus intellectualis. Contra, prima ad Corint. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.*

In ista quæstione fundamentum est auctoritas Apostoli jam dicta, cui innituntur Sancti tractando de illa materia: tamen si auctoritas contemneretur, innitendo rationi naturali tantum, cum secundum eam pluralitas sit vitanda, ubi non apparet necessitas ponendi pluralitatem, & in proposito non videatur esse necessitas ponendi tertiam virtutem Theologicam, distinctam a fide, & charitate, negaretur spem esse virtutem distinctam a fide, & charitate. Minor autem hujus rationis posset secundum eos probari ex parte voluntatis dupliciter. Primo probatur (*a*), quia voluntas eadem virtute disponitur sufficienter ad *velle* ordinatum, & *nolle* ordinatum. Probo, quia non potest esse ordinatum *nolle*, nisi respectu ejus; cujus oppositi est ordinatum *velle* (*b*). Quod confirmatur per illud primo de Anima: *Rectum est judex sui, & obliqui.* Eodem etiam sufficienter disponitur ad amandum bonum præsens, & desiderandum bonum absens. Hoc etiam probatur ratione, & auctoritate. Ratione sic, quia eodem tendit aliquid in terminum non habitum, & quiescit in habito, sicut patet de gravi. Et auctoritate August. 9. de Trinit. cap. ultimo, *Appetitus inhiantis fit amor fruentis*: igitur si sit aliquis habitus, quo voluntas sufficienter disponitur ad ordinatum *velle* respectu *frui*, vel *velle* respectu boni præsentis; ille sufficiet ad omne *velle* ordinatum,

a 2. *Phys. tex.* 50. b *Tex.* 85.

tum ; quod est *desiderare* , & ad omne *nolle* ordinatum : sed per solam charitatem sufficienter disponitur voluntas supernaturaliter ad amandum omne diligibile , vel fru bile præsens . Secundo , ista minor probatur , quia amicitia acquisita sufficit ad omne *velle* ordinatum circa amicum : & hoc tam ad *velle* , desiderii , quam ad *velle*, quod est amare præsens , quam etiam ad *nolle* , quod est oppositum amico : sed non est minus sufficiens amicitia infusa , quantum ad multitudinem , objectorum quam amicitia acquisita, cum charitas per latitudinem se extendat ad omnia diligibilia ex charitate , ergo .

Secundo , ex parte intellectus (a) *, quia si esset aliquis habitus , non posset poni in intellectu : quia actus intellectus in communi est* intelligere : *ergo omnis habitus in intellectu , erit circa aliquod* intelligere ; intelligere *autem respectu objecti supernaturalis non est nisi* credere : *ergo , &c.*

Tenendo conclusionem istam ; posset dici ; quod spes aggregat in se quodammodò duas virtutes , scilicet fidem , & charitatem : Actus enim spei , qui est *expectare* , includit certitudinem : & hæc certitudo pertinet ad intellectum , & fidem . Includit etiam desiderium , quod pertinet ad voluntatem , & si sit desiderium meritorium , pertinet ad charitatem, quæ perficit voluntatem . Sicut igitur expectatio perfecta , & meritoria includit certitudinem intellectus, & desiderium voluntatis ordinatæ , ita spes ut virtus perfecta diceretur includere per quandam aggregationem, fidem & charitatem : & secundum hoc poneretur virtus tertia non formaliter , nec simpliciter , sed secundum quod aggregat formaliter in se duas virtutes . Quia tamen desiderium non habiti , potest esse voluntatis , sine charitate , & totus actus spei , & ipsa spes, potest esse informis ; ideo melius videtur esse ponendum , quod spes in tantum convenit cum fide , quod non est alia virtus , non enim est alius habitus formaliter universalis, & particularis , sicut patet in omnibus habitibus intellectualibus : sed fides est respectu universalis , quia fide teneo omnem justum finaliter esse salvandum ; & spes est respectu particularis , quia spe teneo me justum finaliter esse salvandum : igitur non est alius habitus hujus,& illius . Confirmatur , quia desperans non dicitur odire , sed diffidere, nec persuadetur ut amet , vel optet : quia optaret si crederet illud esse possibile , sed persuadetur ut credat illud esse possibile à se attingi . Secundum hoc diceretur fides esse omnium articulorum revelatorum pertinentium ad quascumque personas , & ad quæcumque tempora : spes autem est quædam fides , quia de revelatis pertinentibus ad se ipsum , qui habet fidem , & tantum pertinentibus ad futura . Nec illa specificatio variat habitum , sicut nec in aliis habitibus intellectualibus : sed est idem habitus , specificationem quandam habens ex parte objecti : non ergo ponitur tertius habitus ; sed fides quantum ad quædam , puta quantum ad futura pertinentia ad ipsum credentem , dicitur spes ; cum tamen fides se extendat ad personam credentem , & ad

a *Addit.*

id alias. Quod si dicatur fruitionem in aliquo variare objectum, & ita distinguere spem ab aliis virtutibus; Contra primo, quia idem est habitus universalis, & particularis, sicut patet in omnibus habitibus intellectualibus; cum igitur de ista, *omnis finaliter justus salvabitur*, sit fides: igitur & de ista, *ego si sim finaliter justus, salvabor*, est fides. Secundo, quia si futuritio sit formalis ratio objecti; ergo spes non est virtus Theologica, quia non respicit æternum pro objecto, secundum hoc; sed aliquid temporale, quia temporalitas esset formalis ratio objecti. Tertio, si futuritio requirat proprium habitum, pari ratione & præteritio, & ita non erit idem habitus fidei de præteritis, & futuris. Qui teneret viam istam, posset dicere quod sicut in anima sunt duæ potentiæ, natæ attingere Deum in ratione objecti, scilicet intellectus, & voluntas, & hoc per actus elicitos ab eis: ita & sufficienter perficitur utraque potentia unico habitu, respectu unius objecti: & ita sicut intellectus sufficienter perficitur respectu illius objecti per habitum fidei infusum; ita & voluntas per charitatem, & salvarentur dicta de spe; quia est tertius habitus includens per aggregationem hos duos habitus. Vel probabilius, quod est quædam fides particularis respiciens bona futura ab illa persona attingenda, & quoad hoc distinguitur a fide absolute sumpta, quæ indeterminate respicit omnes personas, & omnia credibilia quorumcunque temporum. Via illa non placet, quia videtur obviare auctoritatibus (*a*) Sanctorum innitentibus dicto Pauli. Quære.

Alio modo posset dici, quod cum contingat excessive sperare bonum futurum, sicut patet in præsumente: & diminute; ut patet in desperante; illa passio, quæ est spes futuri boni, indiget moderamine, & per consequens ille habitus moderativus, cum sit respectu objecti æterni, quod consequitur sperans, potest esse habitus Theologicus, & vocatur spes: quia per hoc intelligitur habitus moderans passionem, quo quis tendit in bonum æternum consequendum.

Contra objicitur primo, quia tunc esset spes virtus moralis, non Theologica: quia virtus moderativa passionum moralis est: quilibet enim moraliter perfectus indiget omnibus habitibus, respectu passionum, quæ natæ sunt esse diminutæ, vel excessivæ. Secundo, quia tunc esset aliquis timor infusus, qui tamen non esset virtus Theologica: quia non esset respectu boni increati, sed respectu mali tantum: habitus autem Theologicus est respectu boni increati.

Alio modo dicitur, quære 8. (*b*) *quodlib Henr. quæst.* 15. quod spes distinguitur a charitate, licet habeat perficere eandem potentiam, scilicet voluntatem; quia spes est in irascibili, charitas in concupiscibili: & illa non solum in appetitu sensitivo, sed etiam in voluntate distinguuntur; quod probatur quadrupliciter. Primo per objecta: nam objectum concupiscibilis est bonum delectabile; objectum autem irascibilis est bonum arduum. Bonum delectabile est bonum concupitum a concupiscente propter commodum ejus. Bonum arduum dicitur bo-

a 1. *Cor.* 11. b *Henr. Vide D. Bon. d. præsenti q fin.*

bonum appretiabile, quo voluntas appetit superare omnia sibi contraria; sed istæ duæ conditiones quæ sunt ejusdem boni, non sub eadem ratione objecti, non tantum sunt conditiones boni, ut nunc, sed etiam boni simpliciter: igitur non tantum sunt boni, ut est appetitus sensitivi, sed etiam ut est objectum voluntatis: sic igitur istæ duæ conditiones accidentales distinguunt irascibile, & concupiscibile, non tantum in appetitu sensitivo, sed etiam in voluntate. Secundo sic, *irasci* est actus solius irascibilis: convenit autem irasci non tantum ex passione, quæ est in appetitu sensitivo; sed etiam, quæ est in voluntate: *Irascimini, & nolite peccare*, in Psal. 4. igitur actus ille est respectu voluntatis, & ita irascibilis erit in voluntate.

Tertio probatur hoc ex comparatione diversorum actuum ad invicem, quia concupiscibili volenti in contemplatione quiescere, quandoque insurgit voluntas ad impugnandum vitia impedientia contemplationem, & sic impugnando impedit contemplationem: nulla autem eadem vis habet actum impeditivum sui ipsius in actu principali: igitur concupiscibilis, quæ quærit delectari, non insurgit expugnando, per quam expugnationem impeditur a sua delectatione: igitur est alia vis.

Quarto, declaratur hoc per actus diversos pertinentes ad irascibile in appetitu sensitivo; quære in Henr. quia omnes illi actus videntur æque necessarii in voluntate: igitur qua ratione ponetur irascibilis in appetitu sensitivo, pari ratione, & in voluntate. Additur, quod concupiscibilis est principalis potentia; irascibilis autem est quædam vis ejus: sicut in sensitiva omnes passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis, & terminantur ad eas, sic in voluntate, irascibilis est propugnatrix concupiscibilis.

Contra illam opinionem arguo, & primo contra primam rationem, quæ procedit de objecto; & quia illud de bono arduo posset & bene, & male intelligi, quæro quid intelligitur per bonum arduum? Aut bonum absens, aut non solum hoc, sed excedens facultatem potentiæ, cui dicitur arduum, aut tertio bonum appretiabile, idest, amabile excedens omnia alia sibi contraria. Si primo modo, igitur irascibilis non erit in patria, & per consequens spei non succedit tentio: quia oporteret, quod tentio esset in eadem potentia & vi, cum spe, quia succedit sibi: & ita haberet pro objecto suo arduum, quod est bonum absens; si hoc esset, quod intelligeretur per nomen *ardui*, quod est falsum: in patria enim non erit bonum desiderabile absens. Si secundo modo: igitur in Deo non esset irascibilis: quia nullum est objectum excedens respectu ejus: igitur nec tentio: consequens est falsum, quia non videtur negandum, quod in Deo sit tentio respectu sui ipsius: igitur & antecedens, scilicet quod in habentibus spem, spes sit habitus irascibilis. Si tertio modo, sic male ponitur bonum arduum objectum spei distinctum contra objectum charitatis: quia charitas inter omnes virtutes maxime respicit Deum sub ratione appretiabilis, (a) quia

a 15. *de Trin. cap.* 18.

quia sub ratione boni infiniti. Præterea, aut intelligitur appretiabilitas ista in objecto aptitudinaliter, aut actualiter. Si aptitudinaliter, quia scilicet aptum natum sit appretiari, hoc maxime pertinet ad objectum charitatis, quia, ut dictum est, charitas respicit Deum, vel objectum suum sub ratione infiniti in se. Si actualiter, hoc est, quia voluntas sic appretiatur, tunc male assignatur appretiatio ista esse ratio objecti potentiæ, vel vis: quia ipsa appretiatio actualis est, quia voluntas per actum suum appretiatur tantum objectum: hæc autem appretiatio passiva actualis sequitur in objecto rationem formalem objecti; formalis autem ratio objecti alicujus potentiæ, vel vis, præcedit naturaliter actum illius potentiæ, vel vis; igitur talis appretiatio non potest esse ratio formalis objecti, talis potentiæ, vel vis.

Præterea, actus adæquatus irascibilis est *irasci*, sicut actus adæquatus intellectus est *intelligere*: sed *irasci* non potest respicere pro objecto bonum arduum aliquo prædictorum modorum: quia *irasci* est appetere vindictam, sive punitionem, ut dicitur *secundo Rhetori*. hoc autem *appetere* respicit primo pro objecto, vel putam punitionem vel ipsum punibile; & neutrum est appretiabile: igitur irascibilis non respicit arduum. Et hæc ratio improbat secundam rationem pro opinione prædicta, quia si *irasci* est actus irascibilis, ex hoc sequitur, quod non distinguitur a concupiscibili per rationem boni ardui distincti a bono delectabili. Contra tertiam rationem arguitur, quia etsi illud, quod natum est impedire delectationem alicujus potentiæ per actum positivum, sit expugnandum per aliquem actum, ad hoc, ut potentia quiete delectetur; tamen quod natum est impedire tantum privative, non oportet expugnare positive; sed tantum privative, scilicet fugiendo. Sed actus vitiosus non impugnat, nec impedit positive delectationem ordinatam concupiscibilis: quia non simul insurgit talis actus quasi impediens actum concupiscibilis: igitur non oportet actum illum expugnare, nisi tantum privative, scilicet fugiendo ne talis actus insit, sed cujus est concupiscere objectum honestum, ejus est fugere objectum inhonestum: igitur concupiscibilis expugnat. Præterea, in ista opinione primo ponitur, quod concupiscibilis non propugnat, quia illa pugna impedit delectationem: & postea narrando, dicitur quod concupiscibilis defenditur per irascibilem, ne in sua delectatione perturbetur: ista videntur duo opposita, quod scilicet potentia propugnans impediat concupiscibilem, & quod non impediat, sed salvet eam in delectando.

Ex isto etiam improbatur quarta ratio, qua assignantur illi diversi actus in irascibili. Posset etiam argui quod aliqui istorum actuum non conveniant irascibili, saltem in parte sensitiva, quæ non habet actum circa futurum, ut futurum est.

Quod additur in prima ratione, quod concupiscibilis appetit aliquid concepitum a concupiscente, ut commodum sibi, non videtur probabile: quia in Deo non negatur concupiscibilis, sicut nec delectatio perfectissima: & tamen non concupiscit aliquid tanquam commodum sibi. Quantum ergo ad hoc, an in voluntate sit irascibilis,

& con-

& concupiscibilis, potest dimitti dubium usque *ad dist.* 34. Et si debeant poni in voluntate, poni videntur propter distinctionem virtutum moralium perficientium voluntatem: non autem propter distinctionem virtutum Theologicarum spei, & charitatis, sicut ponit ista opinio. Præterea, sicut vis præsupponit potentiam, ita & actus præsupponit objectum ejus; igitur actus ipsius vis includit actum potentiæ, circa objectum ejus, & aliquid additum: sed istud additum universaliter est nobilius (apparet in omnibus actibus consequentibus, & addentibus sibi invicem) igitur si irascibilis est vis, & concupiscibilis est potentia, actus spei erit simpliciter nobilior actu charitatis quod est falsum.

Ad quæstionem igitur dico, quod spes est virtus Theologica, unica, & distincta a fide, & charitate. Quod persuadetur sic; Experimur in nobis hunc actum, scilicet desiderare bonum infinitum inesse nobis bonum, & hoc a Deo seipsum nobis liberaliter conferente; non quidem primo, sed propter aliquid aliud acceptum sibi ordinatum ad illud, ut propter merita: iste actus est bonus, quia debite circumstantionatus: igitur ad ipsum potest esse virtus inclinans. Assumptum patet per circumstantias omnes discurrendo: nam objectum hujus actus est bonum infinitum.

Prima circumstantia includitur in hoc, quod est *desiderare*, quod est *velle* non absolute, sed absentis: Deus enim viatori est absens in ratione objecti perfecte habendi; igitur *velle* tendens in ipsum, sub tali ratione, habet ex illa parte circumstantiam debitam. Quod autem additur, *inesse nobis bonum*, est circustantia debita, *cui*: quia istud bonum est debitum illi, cui appetitur esse bonum; nullum autem bonum sufficienter quietat appetitum, nisi sit infinitum bonum. Quod additur, *a Deo*, &c. notat circumstantiam debitam ex parte ejus a *quo*: non enim potest hoc bonum communicari, nisi a Deo liberaliter se conferente. Quod additur *non primo*, &c. notat dispositionem ex parte ejus, scilicet quo ad illud bonum pervenitur; quod notat dispositionem convenientem, secundum ordinationem divinam ad hoc bonum consequendum: quia disposuit sapientia divina non perfecte communicare se, nisi aliquo præacceptο. Patet igitur, quod ille actus est rectus, quia debite circumstantionatus: igitur ad ipsum potest esse virtus inclinans, & hæc virtus est virtus appetitiva, quia actus hic expressus est actus appetitivus, & circumstantiæ sunt circumstantiæ actus appetitivi. Hæc etiam virtus inclinans est virtus Theologica. Probo, quia respicit Deum pro objecto immediato nam pro omnia alia, quæ adduntur ipsi objecto, non tollitur ratio objecti, ut objectum est: quia enim desidero illud mihi, vel tali, vel tali, non tollitur quin desiderem illud, ut objectum: igitur illud circa quod est actus spei, est bonum infinitum, & ita æternum, igitur est virtus Theologica.

Quod si dicatur desiderium (*a*) includere absentiam objecti, & ita con-

a *Vide* d. 2. qu. 1. c.

conditionem temporalem in objecto; hoc non videtur probabile, quia secundum eandem rationem formalem respicit spes objectum, & tentio, sicut eadem ratio formalis est tenendi in illud, & quiescendi in eo: sed differentia est; quia illud objectum est diversimode approximatum, quia absens; vel approximatum imperfecte, desideratur; præsens autem, vel perfecte approximatum, amatur. Sicut in naturalibus ignis, magis, & minus approximatus causat calorem remissum, & intensum: non tamen calor in igne est minus ratio activi in causando, vel calefaciendo hoc, vel illud. Similiter Sol causat radium rectum, & reflexum, magis, & minus distans. Ex hoc potest argui in proposito, quia sicut in effectivis non variat rationem efficiendi, quod non pertinet ad per se rationem efficiendi; ita in finibus illud non variat rationem finis, quod non variat rationem terminandi: tale est esse absens, vel præsens modo prædicto: igitur non variat formalitatem objecti, sive rationem formalem ejus, ergo.

Confirmatur hoc, (a) *quia talis præsentia, vel absentia, non est nisi mediante actu intellectus: quod enim intuitive videtur, hoc est voluntati præsens ut amabile: quod videtur ænigmatice, hoc est sibi præsens, ut desiderabile: diversa autem præsentia objecti alicui potentiæ, aliquando non variat rationem formalem objecti.*

Si dicatur, quod desiderare bonum mihi, variat formalem rationem objecti, quia commutat bonum honestum in bonum utile; hoc falsum est, quia conditio illa, vel circumstantia, *cui* non est conditio objecti per se: immo talis conditio potest addi super objectum stante formali ratione objecti, sicut patet in fide: non enim credendo Deum esse salvatorem, & beatificatorem omnium bonorum, habeo aliud objectum formaliter a Deo, de quo credo quod est trinus, & cæteros articulos; sed per ista tantum comparo æternum ad aliquod temporale, quæ comparatio non dicit, nisi respectum rationis. Et hoc modo in proposito, desiderare mihi non dicit nisi respectum voluntatis, de quo respectu aliquid modo tangam. Omnis enim potentia collativa potest objectum suum comparare ad aliud, & in eo sic comparato causare respectum rationis, qui non inest ex natura rei, sed ex actu potentiæ; & ita sicut ratio, comparando objectum suum, potest causare in eo respectum rationis, sic & voluntas comparando objectum suum, potest causare in eo respectum aliquem, qui potest dici respectus appetitivus: & talis causatur in objecto utibili per actum usus, quando voluntas utitur aliquo: & talis potest dici causari in Deo, quando volo illud bonum infinitum in se esse mihi bonum, quia voluntas comparat istud bonum objectum ad aliud, quadam comparatione, quæ non est in eo ex natura rei.

Si objicitur, ergo voluntas sperans est mala (*b*), quia utitur fruendo, referendo illud ad aliud: Respondeo: non omnis comparatio objecti per voluntatem ad aliud objectum, est comparatio, quæ est usus; sed tantum quando comparatur, ut minus bonum ordinatum ad

---

a *Add.* b *1. d. 1. q. 3. & late 2. d. 6. q. 2.*

ad aliud, tanquam ad majus bonum consequendum per illud: sic autem non est in proposito; sed voluntas comparat illud, ut abundans bonum ad minus bonum, cui liberaliter conceditur tanquam perficiendum ab eo: & hæc est comparatio liberalitatis, de qua loquitur Avicen. 6. *Metaph.* Si objicitur contra hoc, quod non sufficiat ad virtutem Theologicam habere bonum increatum pro objecto, quia tunc fides acquisita, & charitas acquisita essent virtutes Theologicæ, habent enim idem objectum, & sub eadem ratione objecti, cum fide & charitate infusis. Respondeo; tres conditiones ponuntur pertinere ad virtutem Theologicam. Prima est respicere Deum pro primo objecto. Secunda, habere pro regula primam regulam humanorum actuum, non autem regulam acquisitam. Tertia, immediate infundi a Deo, sicut a causa efficiente. Hæc distinguuntur, sicut alia est ratio objecti, alia regulæ, alia efficientis. Si omnes tres requirantur ad virtutem Theologicam, patet quod fides, & charitas acquisitæ non sunt virtutes Theologicæ, nec spes acquisita; quia deficiunt in tertia conditione; si prima sufficiat, vel etiam prima cum secunda, sic spes acquisita potest poni virtus Theologica, quia est circa Deum immediate, ut circa objectum, desiderando ipsum, ut bonum speranti, & si non speret illud in se fore, tamen sperat, idest, desiderat illud sibi, & non aliud. Similiter secunda conditio concurrit ibi, quia habens spem acquisitam innititur immediate primæ veritati, ut primæ regulæ nostrorum actuum, non enim desiderat, quod prudentia acquisita dictat desiderandum, sed quod veritas prima supernaturaliter ostendit esse desiderandum. Si objicitur, quod regula spei acquisitæ est fides acquisita, & non veritas prima. Dici potest, quod si fides acquisita non sit in se prima regula, tamen in se respicit primam regulam; & ita omnis virtus habens eam pro regula, non habet prudentiam naturalem pro regula, sed primam veritatem: & si non in ratione habitus, tamen in ratione objecti habitum regulantis. Quod si illæ duæ conditiones non sufficiant, oportet dicere consequenter, quod Theologia non sit habitus Theologicus: potest enim esse, & non immediate infusa a Deo, sed acquisita: & hoc tam ad assensum actualem, quam habitualem, qui est fides acquisita, quam etiam quantum ad apprehensionem, quæ habetur ex doctrina, & tunc oportet multum restringere habitum Theologicum, si duæ primæ conditiones de objecto, & regula non sufficiant sine tertia, quæ est de agente. Et tunc concludendum est, quod spes licet ad hoc, quod sit virtus Theologica, requirat duas primas conditiones, & inquantum habet illas, habeatur pars propositi: completive tamen habetur, quod sit virtus Theologica ex tertia conditione, ex hoc scilicet, quod ipsa est nata infundi: & si non infundatur, non habetur ita perfecte, sicut nata est haberi ex infusione, cum enim suprema portio rationis immediate subdatur Deo, non perficitur perfectissime ab aliquo creato, sed immediate a Deo perficiente: habitus autem, qui natus est esse circa Deum immediate, ut circa objectum, & inniti sibi, ut primæ regulæ, immediate natus est perficere supremam portionem:

igitur licet aliquis habitus acquisitus possit haberi: non tamen perfectissimus: & per consequens sicut dictum est supra de fide quod est aliqua acquisita, & cum hoc etiam necessario requiritur infusa licet necessitas illius infusæ non possit probari per rationem naturalem, eodem modo dicendum est in proposito de spe. Et sicut illa salvatur Theologica propter objectum, & regulam, & aptitudinem ut inundatur: quæ concluditur ex po tione superiore recipiente: ita etiam arguitur in proposito de spe; licet aliqua spes possit esse acquisita, sicut & aliqua fides.

Hæc est igitur prima conclusio solutionis, quod respectu actus sperandi potest esse aliqua virtus Theologica. Hunc adjungo, quod ista non potest esse, nec fides, nec charitas: igitur tertia distincta ab istis. Probatio minoris, primo de fide, quia omnis actus fidei est *credere:* nullum *desiderare* est *credere*, ergo De charitate probatur, quia charitas est suprema virtus affectiva & per consequens supremus amor habitualis: amor autem amicitiæ est simpliciter perfectior amore concupiscentiæ: igitur charitas inclinat ad amandum simpliciter amore amicitiæ; sed desiderare bonum infinitum esse bonum meum, non est amor amicitiæ, nec est nobilissimus: quia nobilius *esse* habet illud objectum in se, quam habeat in alio; vel quod sit comparatio ejus ad aliud a se: igitur illud *desiderare* quod conclusum est prius, non est actus charitatis.

Præterea, sine tali desiderio potest esse actus charitatis intensus, & remissus, & medius. De remisso patet: quia possunt remisse velle Deum in se esse bonum, non desiderando illud mihi. Similiter patet de medio. De supremo patet, quia summe diligit se Deus, & summe Beatus est; & tamen in hoc non desiderat formaliter se esse bonum alii amanti; nec oportet potentiam libere agent in necessario agere quantum potest. Probatur etiam hæc membra omnia per hoc, quod non est necesse voluntatem habere duos actus in se: sed actus amandi Deum in se, & desiderandi eum amanti, sunt duo: igitur unus potest esse sine alio.

Hoc etiam probatur tertio, quia secundum Anselm. *de Casu diaboli* 14. *& de Concordia cap.* 19. in voluntate sunt duæ affectiones, scilicet justitiæ, & commodi: nobilior autem est affectio justitiæ, non solum intelligendo de acquisita, & de infusa; sed etiam de innata, quæ est libertas ingenita, secundum quam aliquis potest velle aliquod bonum non in ordine ad se. Secundum autem affectionem commodi non potest velle, nisi in ordine ad se, & hanc haberet, si esset præcise appetitus intellectivus, sine libertate sequente cognitionem intellectivam, sicut appetitus sensitivus sequitur cognitionem sensitivam. Ex hoc volo habere tantum, quod cum amare aliquid in se sit actus liberior, & magis communicativus, quam desiderare illud sibi, & magis conveniens voluntati, inquantum habet affectionem justitiæ, saltem innatæ; alius autem conveniat voluntati, inquantum habet affectionem commodi: sequitur, quod sicut illæ affectiones sunt distinctæ in voluntate, ita habitus inclinantes ad actus istos,

istos, erunt distincti. Dico igitur, quod charitas perficit voluntatem, inquantum est affectiva affectione justitiæ: & spes perficit eam, inquantum est affectiva affectione commodi, & ita erunt distinctæ virtutes non tantum ex actibus, qui sunt *amare*, & *desiderare*; sed etiam ex susceptivis, quæ sunt voluntas, secundum illam duplicem affectionem affecta. Ex objectis autem non distinguuntur, scilicet per *arduum*, & *delectabile*, ut dixit præcedens opinio; immo est omnino eadem ratio formalis utriusque objecti; licet aliqua addantur hic, quæ non ibi. Siquidem, esse excedens, dicit conditionem non ejus, quod est esse objecti: sed ejus, quod est esse *a quo*: esse absens dicit conditionem concomitantem istam, tam in causa efficiente, quam in fine, scilicet remotionem objecti; non autem dicit rationem formalem objecti; velle mihi dicit conditionem *cui*: & velle ex meritis, dicit conditionem *qualiter*, sicut prius expositum est.

Contra istam viam, quæ ponit *desiderare* actum spei, arguo quadrupliciter. Primo sic, desperans desiderat beatitudinem. Quod probatur, quia tristatur de amissione beatitudinis, non autem tristatur de amissione alicujus, nisi amati, vel desiderati: igitur desperans desiderat aliquid, & non sperat, ergo.

Præterea, eodem possum amare aliquem amorem amicitiæ, & concupiscere illi bonum: nullum enim in se amo, cui non velim bonum: igitur si ex charitate amatur quodlibet diligibile in se ex charitate, concupiscitur sibi bonum, & eodem etiam concupiscitur sibi bonum præsens, & absens secundum illam auctoritatem August. *nono de Trinit. cap. ultimo* (*a*): igitur *desiderare*, non est *sperare*.

Præterea, beatitudo naturaliter concupiscitur secundum Augustinum 13. *de Trinit. cap.* 5. igitur ad hoc non est necessaria virtus supernaturalis.

Præterea, si spes est virtus inclinans ad desiderandum: igitur *desiderare*, quod est actus ejus, potest esse meritorius, præcipue cum sit virtus Theologica: sed nullus actus est meritorius, nisi elicitus, vel imperatus a charitate. Si eliciatur a charitate, habetur propositum, quod spes est charitas: si imperetur, igitur simul spes elicit, & charitas imperat illum: & per te uterque est actus voluntatis: igitur voluntas habebit simul duos actus circa idem objectum, quod videtur inconveniens. (*b*) Ad primum horum dico, sicut dictum est distinctione decima quinta hujus, quod *velle* conditionatum sufficit ad tristitiam, si non eveniat volitum conditionatum: desperans autem conditionaliter vult beatitudinem, idest, desiderat eam, si posset eam attingere, & quia intellectus errans ostendit sibi illam, tanquam impossibile attingi tristatur. Exemplum hujus est ibi tactum de projiciente merces in mare timore tempestatis: nisi enim absolute vellet, non projiceret, cum non cogatur: & tamen quia est ibi *velle* conditionatum ad non projiciendum, quia vellet non projicere si posset; igitur

a *Idem* 8. *Trin.* 6. 8. b *Dist.* 15. *n.* 17.

igitur tristatur projiciendo: illa enim conditio, propter quam vult projicere, est simpliciter non volita. Ita in proposito, ille desiderat beatitudinem, & vellet ipsam, si esset sibi possibile: sed in intellectu ejus ostenditur sibi contrarium. Hæc conditio, sub qua vult, quia vult, si posset esse sibi possibilis, est volita: ideo tristatur de opposito illius conditionis volitæ, & etiam de illo, quod sequitur ad illam. Dico igitur ad formam argumenti, quod desperans desiderat desiderio conditionato, quia vellet, si posset; non autem desiderat absolute, quia ad absolute desiderare, præsupponitur conceptio intellectus ostendens sibi desideratum, sicut possibile desideranti, quicquid enim ostenditur voluntati tanquam impossibile, vel voluntas omnino non vult illud; vel si vult illud, tenuiter vult: & hoc modo forte verum est, quod dictum est in secundo libro, quod Angelus voluit æqualitatem Dei, non absolute, quod appeteret hoc tanquam possibile, sed velle conditionato in quo sufficienter est ratio meriti, & etiam peccati: (a) & etiam, sicut nunc tactum est, ratio gaudii, & tristitiæ de opposito; igitur actum spei præcedit aliqua fides infusa, vel acquisita, pro quanto *desiderare* absolute non potest esse, nisi ejus, quod ostenditur possibile; & illa possibilitas boni consequendi, ostenditur a fide applicata ad bonum desiderabile. Quod si ostendatur tanquam impossibile, tunc ejus non est desiderium absolute; sed tantum conditionatum: quia scilicet desideraret, si non esset talis apprehensio, vel ostensio: & tale *desiderare* conditionatum non est *sperare*. Ad secundum, dico, quod sicut charitas in actu recto habet pro primo objecto Deum ut in se, ita etiam in quocumque actu reflexo, est quodammodo principium tendendi in Deum, ut in se. Principium enim actus recti est principium omnium actuum reflexorum tendentium in finem ultimum sub eadem ratione. Sicut ergo ex charitate diligo Deum in se, ita ex charitate diligo me diligere Deum in se; quotiescunque igitur reflecto, nunquam habeo objectum, ut commodum mihi: sed tantum bonum infinitum, ut in se bonum, & ille est actus perfecte meritorius in desiderando beatitudinem, non ut commodum sibi; sed ut est perfectus amor Dei, ut in se boni. Concedo igitur, quod eodem, quo amo, concupisco bonum amato: sed non concupisco quodcumque bonum; sed bonum commodi, quod principaliter terminatur ad illud bonum, quod ex charitate diligo in se: hoc est, quod cuicunque amato concupisco amare Deum propter se, id est, inquantum est bonum in se, non inquantum bonum huic. Ad tertium, dico quod beatitudo in universali est ex naturalibus concupita ex affectione commodi: quia secundum Ansel. de Concord. cap. 10. vel 9. (b) *Commoda nolle non possumus*; sed beatitudo in particulari non est sufficienter ex naturalibus concupita, sed etiam cum spe acquisita; sed nec sic perfectissime, & sufficientissime, sine spe, & charitate infusis, quemadmodum dictum est de fide acquisita, qua non perfectissime assentitur sine fide infusa. Ad quartum, concedo

a *2. d. 2. q. 2. & d. 43. q. 9.* b *De hoc quodl. 16.*

do quod voluntas meritorie desiderans, habet duos actus, unum sperandi elicitum a spe, alium imperantem illum elicitum a charitate. Nec est inconveniens in actibus subordinatis, plures inesse uni: immo forte est necessarium scientem conclusionem, dum actu speculatur scientifice, intelligere simul principium, & amantem ordinate illud, quod est ad finem, utendo simul frui fine.

Ad argumenta pro prima via, quæ videntur sequi rationem naturalem; Responderi potest, quod hic est necessaria pluralitas. Et ad primam probationem in oppositum, patet ex dictis, quia concupiscere hic, scilicet huic, ibi sistendo, non potest esse actus ejusdem virtutis, cujus est velle illud ordinate in se; licet concupiscere hic huic, ut per hoc ille tendat in illud, ut est bonum in se, sit actus ejusdem virtutis. Quod additur de amicitia acquisita: posset dici quod illa scilicet acquisita, & infusa, est alius, & alius habitus formaliter. Quod additur postea de habitu spei, & de certitudine sperantis. Dico, quod illa præcedit actum spei, & desperationis: non enim efficaciter, & absolute desiderat, nisi possibile attingi, & ideo persuadetur desperanti, ut credat, non ut diligat: quia prima radix hujus erroris, scilicet quod non absolute desiderat, nec efficaciter, non est in voluntate, sed in intellectu; quia scilicet intellectus non ostendit illud efficaciter tanquam desiderandum. Per idem patet ad illud de universali, & particulari, quia credere me justum finaliter salvandum, non est nisi fides applicata ad aliquid particulare: sed desiderare hoc, est actus spei. Sed tunc objicitur: igitur desiderare alteri proximo bonum ejusdem rationis, est actus spei: immo quod plus est, velle bonum præsens ejusdem rationis beato Petro, erit actus spei, quod est absurdum. Responsionem quære.

(a) *Adverte, quod ista replica, quam non solvit Doctor, solvitur per diffinitionem actus spei: quia dicitur, quod est* desiderare, *per quam particulam solvitur secunda replica: quia intelligitur, quod non sit præsens, sed absens, & ideo non dicitur spes, si sit de præsente*.

Ponebatur etiam desiderare bonum infinitum inesse mihi a Deo, & per illud, mihi, quod est circumstantia *cui*. Solvitur prima replica, & totum argumentum, quia non est spes desiderando alteri bonum: sed potius est charitas, vel amor acquisitus, sed infra *dist.* 31. vide expresse intentionem Doct.

Ad primum principale, dico, quod nomina sunt imposita ad placitum. Unde spes potest imponi, & imposita est ad significandum talem passionem impressam appetitui sensitivo ex delectabili præsente, non in se, sed in phantasia: quod si esset in se præsens, natum esset imprimere delectationem: sicut ex alia parte malum præsens in imaginatione imprimit timorem; præsens in se imprimit dolorem. Hoc modo concedo, quod spes non est virtus moralis, nec Theologica, tamen idem nomen potest significare habitum prædictum, cujus est incli-

a *Addit. alior.*

clinare in talem actum, qui est desiderare bonum infinitum esse mihi bonum a Deo liberaliter conferente ex meritis, quæ habeo, vel mihi ipeto.

Ad secundum, licet dicatur, quod non est medium participans extrema, sed * uniens ea: potest tamen concedi, (a) quod virtus Theologica est proprie media, non ex parte objecti, sed ex parte excessus, qui potest esse in actu: virtus quidem moralis habet excessum, & defectum non tantum ratione modi actus, sed etiam ratione objecti, in quod tendit actus: non sic Theologica, quia objectum, in quod tendit, est infinitum. Sed in hoc potest tendere actu immoderato, aut in majus, aut in minus: virtus autem moderatur, ut medio modo tendat in illud. Et hoc modo potest concedi fides esse media inter levitatem, qua quis nimis firmiter assentit ei, quod non est credendum; juxta illud. (b) Qui cito credit levis est corde: & inter pertinaciam, qua quis nimis resistit credendis, nolens alicui assentire, nisi per rationem naturalem ostendatur. Sic etiam nimio amore potest quis tendere in aliquod diligibile, & nimis remisse, licet non in nimis bonum, nec in nimis verum posset aliquis amando, & credendo tendere in Deum. Temperantia vero moralis requirit medium utroque modo; quia potest in objectum excedens, & deficiens, & tendere potest actu deficiente, & excedente; & ille secundus modus est communis virtuti morali, & Theologicæ, primus non. Ad tertium patet ex dictis in quæst. quia non potest probari naturali ratione, quod sit aliqua virtus sic infusa, quia actus, quos experimur in nobis, possunt inesse ejusdem rationis, & forte æque perfecti, dato quod nulla virtus infusa esset. Sed credendo aliquam virtutem infusam esse, tenetur quod actus non est ita perfectus sine ea, sicut cum ea: licet enim spe acquisita possit aliquis sperare a Deo promissa, sicut & fide acquisita credere illa: tamen nata est esse aliqua virtus perficiens portionem superiorem voluntatis in desiderando bonum infinitum sibi; qua habita, perfectius desiderat illud bonum, quam sine ea. Ad quartum, dico, quod voluntas habet duas affectiones, & utraque attingit Deum immediate, scilicet affectionem justitiæ, qua per actum amicitiæ tendit in Deum immediate, ut est bonum in se: & affectionem commodi, qua per actum concupiscentiæ tendit in Deum immediate, ut est bonum huic: & uterque actus potest esse ordinatus, & habere habitum inclinantem ad ipsum, etiam Theologicum; quia respicientem Deum immediate pro objecto; non sic ex parte intellectus, quia non est nisi una potentia nata habere actum secundum attingentem Deum, scilicet intelligentia, & illa sufficienter perficitur uno habitu tendente in verum, cui assentiendum est propter revelationem. Et per hoc patet ad illam objectionem de partibus imaginis, quia etsi sint duæ partes imaginis ex parte intellectus, & una ex parte voluntatis, hoc non est, quia intellectus duplici actu elicito

a al. eliminans. Vide D.Bon. d.præs. a.1. q.3.
b Eccl.19. Vide 2. Mets. t.14.

licito attingat objectum voluntatis; memoria enim etsi habeat actionem de genere actionis, non tamen habet actionem de genere Qualitatis, qua attingat Deum; sed sola intelligentia habet hujusmodi actionem, quæ est operatio circa tale objectum, & pro tanto, in intellectu est ratio patientis, cui competit actio de genere Actionis, & produci: quæ duo repræsentant in Divinis Patrem, & Filium; in voluntate autem non est talis ratio originandi naturaliter: sed libere, & inquantum habet rationem originantis, potest poni voluntatem concurrere cum memoria, sicut dictum est *dist. 3. primi lib. q. ult.* (a) Dico igitur breviter, quod isti habitus non correspondent partibus imaginis, sed tantum sunt duæ potentiæ, quarum est attingere Deum immediate per actus elicitos: tales autem sunt intellectus, qui ut indistinctus, per unicum actum elicitum immediate attingit Deum credendo, & voluntas, ut habens rationem affectionis justitiæ, & commodi, amando, & sperando.

Ad argumenta pro illa opinione, quæ ponit charitatem in concupiscibili, & spem in irascibili, quæ ponuntur ad probandum distinctionem irascibilis, & concupiscibilis in voluntate, ubi forte concedetur distinctio illarum correspondens distinctioni virtutum moralium perficientium voluntatem, ut dicetur distinct. 34. patebit ibi. Sed ad propositum non est necessaria illa distinctio ad hoc, ut illæ duæ virtutes sint in voluntate: immo spes est magis concupiscibilis, accipiendo *concupiscere* stricte pro desiderare commodum concupiscenti. Absolute enim sunt ambæ illæ virtutes appetitivæ Theologicæ in concupiscibili, quia irascibilis non est nata habere Deum pro immediato objecto, sicut tangit unum argumentum contra illam opinionem de irascibili, & tangetur inferius in materia de virtutibus moralibus.

DISTINCT. XXVII.

Circa Distinctionem vigesimam septimam, in qua Magister agit de Charitate, qua diligimus Deum, quæritur unum.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum sit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia?

Quod non; quia talis virtus esset quædam amicitia, quod patet ex actu, quia ejus actus esset *amare*: sed secundum Philosophum 8. *Ethic.* non est amicitia ad Deum, quia Deus incomparabiliter excedit, & talis excessus, secundum eum prohibet amicitiam; quia amicitia est inter aliquo modo æquales. Præterea, nulla virtus inclinatur in actum impossibilem habenti: sed impossibile est nos amare Deum super omnia. Quod probatur dupliciter, 1. ex 9. Ethic. Ami-

a *Idem d. 33.*

Amicabilia ad alterum mensurantur ex his, quæ sunt ad ipsum: mensuratum autem non excedit mensuram in mensuris acceptis cum perfectione: igitur amicitia ad alterum, non excedit illam, quæ est ad seipsum. Secundo, quia amicitia fundatur super unitatem; impossibile autem est aliquid esse æque unum amanti, sicut ipsemet sibi. Præterea, homo sine virtute potest diligere Deum super omnia: igitur non est ad hoc necessaria virtus Theologica. Probatio antecedentis, quia cum habitu potest; sed habitus non dat posse simpliciter, quia tunc esset potentia: tum etiam quia ex naturalibus potest aliquo frui, & non necessario inordinate: non autem fruitio est ordinata, circa aliud objectum a Deo: ergo, &c.

Præterea, ex actibus diligendi Deum super omnia frequentatis potest acquiri habitus similis, inclinans ad diligendum Deum super omnia: igitur charitas non potest inesse habenti talem habitum: quia si sic, tunc duo habitus ejusdem speciei inessent eidem, quod videtur inconveniens. Antecedens patet; quia si ex præcedenti ratione convenit diligere Deum ex naturalibus super omnia, ex talibus actibus potest acquiri habitus, quo convenit sic agere. Nec potest dici, quod isti duo habitus se compatiuntur, quia sunt alterius speciei propter causas efficientes diversas: quia sola causa efficiens diversa non distinguit effectum specie: sicut patet per August. 3. *de Trin. c.* 9. & per Ambrof. *de Incar. Verbi*, qui vult quod *differentia originis non diversificat speciem*. Patet de homine per creationem, & generationem, quia Adam fuit ejusdem speciei mecum. Contra Magister in litera, & August. *de Doctrina Christiana*.

In ista quæstione tria sunt Videnda. Quia enim habitus manifestantur ex actibus, videndum est primo de illo actu, qui est diligere Deum super omnia, an sit rectus, ita quod ad eum possit esse virtus. Secundo de formali ratione objectiva ipsius actus, & habitus inclinantis ad ipsum. Tertio, utrum natura sine habitu infuso possit in illum. De primo, dico quod diligere Deum super omnia est actus conformis rationi naturali rectæ, quæ dictat optimum esse summe diligendum: igitur est rectus; immo ejus rectitudo est per se nota, sicut rectitudo primi principii in operabilibus: aliquid enim est summe diligendum: & non nisi summum bonum, sicut nihil aliud a summo vero est maxime tenendum, vel credendum tanquam verum apud intellectum. Confirmatur, quia præcepta moralia sunt de lege naturæ, & per consequens illud præceptum, *Diliges Dominum Deum tuum*, est de lege naturæ (*a*), & ita naturaliter notum est hunc actum esse rectum. Ex hoc sequitur, quod ad ipsum potest esse aliqua virtus inclinans, & hæc Theologica; quia est circa objectum Theologicum. scilicet Deum immediate: nec hoc tantum; sed innititur immediate primæ regulæ humanorum actuum, & infundi potest a Deo; & sic nata est perficere supremam portionem animæ, quæ non perfectissime perficitur, nisi immediate a Deo. Hæc virtus distincta est a fide, quia

a *Deuter 6. Matt.* 22.

quia actus ejus non est *credere*. Similiter a spe, quia actus ejus non est concupiscere bonum amanti, inquantum est commodum amantis: sed tendere in objectum secundum se, etiam si per impossibile circumscriberetur ab eo commoditas ejus ad amantem. Hanc virtutem affectivam perficientem voluntatem inquantum habet affectionem justitiæ, voco charitatem.

De secundo dico, (a) quod hujus habitus objectum posset poni Deus in se secundum rationem ejus absolutam: vel Deus inquantum bonum conveniens amanti: vel tertio modo inquantum includit utrumque, prout scilicet est quoddam bonum infinitum in se, cujus amans est quædam participatio, (b) sicut finitum est quædam participatio infiniti. Secundum ponetetur hoc modo, quia Deus, etsi inquantum bonum creaturæ, prout dat *esse* ei per creationem, diligatur amore naturali; tamen inquantum dat ei *esse* beatificum, diligitur amore charitatis: ideo objectum charitatis est Deus, inquantum est objectum beatificum amantis. Tertium poneretur propter illud, quod nunc tactum est, quia non sufficit sola bonitas infinita in se, ut summe diligatur; sed oportet concurrere, quod sit bonum hujus, inquantum participatur ab isto.

Contra primam viam arguitur sic, quia tunc si per impossibile esset alius Deus, esset super omnia diligendus ex charitate, quod videtur inconveniens ex se, & etiam per rationem; quia non possunt esse duo diligibilia super omnia: quia unum super alterum diligeretur, & tunc unum & idem diligeretur super omnia, & non diligeretur. Secundo, quia si ratio boni simpliciter est ratio diligibilis super omnia: igitur ratio majoris boni est ratio majoris diligibilitatis, & ita quilibet teneretur magis diligere proximum meliorem se, quam seipsum; quod non videtur probabile. Secundum improbatur, quia actus charitatis, qui est perfectus, respicit Deum sub perfectissima ratione diligibilitatis: non est autem perfectissima ratio diligibilitatis in Deo, comparatio aliqua sui ad creaturam, sed aliqua ratio ejus absoluta in se: absolute enim est melius in se, quam posset esse quæcunque habitudo ad alterum. Præterea, si inquantum est beatificum est principale objectum charitatis, quæro quid est esse beatificum? aut respectus aptitudinalis quo natus est beatificare: aut actualis, quo actu beatificat. Si primo modo aptitudo non est ratio terminandi actum perfectum perfecte, nisi ratione naturæ, cujus est talis aptitudo; sicut nec universaliter aptitudo est perfectio, sed necessario complicat secum naturam, cui inest: non est igitur dicendum Deum esse sic objectum charitatis. Nec secundus modus videtur probabilis, quia illa relatio, quæ est in objecto inquantum actu beatificat, sequitur actum: non enim est differentia in objecto inter actuale, & aptitudinale, nisi quia actus est circa ipsum elicitus: igitur hoc esset dicere quod inquantum terminat actum a charitate elicitum, haberet ratio-

a *Vide D. Th. 2. 2. q. 25. art. 4.*
b *Vide D. Th. 2. 2. q. 26. ar. 3. & alios antiq.*

rationem formalem objecti actus. Similiter appetere bonum, ut huic, pertinet ad affectionem commodi, secundum quam voluntas non perficitur a charitate. Præterea beatificatio tam actualis, quam aptitudinalis, si dicit aliquid in Deo, dicit præcise relationem rationis aptitudinalem, vel actualem: nullus autem respectus rationis potest esse formalis ratio terminandi actum charitatis. Et ad hoc possunt fieri aliqua argumenta, quæ tacta sunt *in procem. 1. lib. q. 3. de subjecto Theologiæ*. Contra tertium arguitur quia ejusdem actus non videtur duplex formalis ratio objectiva: altera igitur illarum rationum ponetur formalis ratio terminandi actum charitatis. Et ex hoc arguitur ulterius, quia illud, quod est formalis ratio, quando conjungitur cum altero, si per se esset, esset objectum formale; sicut patet in aliis rationibus formalibus, puta si calor conjunctus est ratio formalis calefaciendi, si per se esset calefactivum per se: igitur alterum illorum, (*a*) quod nunc est per se ratio objectiva, si per se esset, terminaret, & per consequens reliquum non terminaret, nec modo terminat. Præterea, si aliqua creatura intellectualis esset a se, id est, non ab alio effective, & esset de se infinita, (sicut imponitur Philosopho, quod asserat sic de Intelligentiis aliis a prima) talis creatura posset diligere aliquid super omnia, & non aliud secundum rectam rationem, nisi primam: & tamen non esset participatio primi effective.

Quantum ad istum articulum, dico quod ratio objectiva actus charitatis, & habitus, potest intelligi tripliciter. Vel prima, quæ secundum se accepta nata est per se esse ratio terminandi: vel secunda, quæ est aliqua ratio præcedens actum propter quam natus est actus elici circa objectum: vel tertia, quæ quasi concomitatur, immo quasi sequitur ipsum actum elicitum. Prima ratio est propriæ ratio objectiva, & non alia stricte loquendo: & hæc ratio objectiva, est ratio Dei in se: præcisa enim ratio hujus essentiæ, est ratio formalis terminandi omnem actum, & habitum Theologicum; & hoc in quacunque natura intellectuali, sicut tactum est *in primo quæst. de objecto Theologiæ*. Quod probatur breviter ex hoc, quia potentia respiciens aliquod objectum commune, sive in ratione motivi, sive in ratione termini, non potest perfectissime quietari, nisi in eo solo, in quo est perfectissima ratio objecti adæquati. Omnis autem potentia intellectiva & volitiva, respicit pro objecto adæquato terminante totum ens: igitur in nulla natura, sive creata, sive increata, potest perfecte quietari nisi in illa, in qua est perfecta ratio entitatis: tale autem est solum ens primum, non sub ratione aliqua relativa, sed sub ratione, qua est hoc ens: ergo, &c.

Secunda ratio potest aliquo modo dici ratio objectiva actus alliciens ad amandum, nam ipsa nata est allicere aliqualiter ad amandum: & talis in proposito est ratio relativa hujus naturæ ad amantem, inquantum est conveniens bonum communicativum sui illi: sicut enim in

a 12. *Met. text. 41. Vide 8. dist. 1. q. fin. & 7. q. quodl. ad hoc.*

in nobis primo amatur aliquis propter bonum honestum; secundo, quia scitur redamans; illa redamatio in eo est una specialis ratio amabilitatis in eo: alliciens ad amandum alia, quam propter bonum honestum: Ita in Deo non sola bonitas infinita, vel hæc natura, ut hæc natura, allicit ad amandum: sed quod hæc bonitas amaverit me, communicando se mihi, secundario hoc allicit; & in isto gradu amabilitatis potest poni omne illud, in quo invenitur ratio amabilitatis, & potest se demonstrare, redamare, sive creando, sive reparando, sive disponendo ad beatificandum; ita quod inter hæc non sit distinctio, nec charitas respiciat magis ultimam quam secundam, nec secundam, quam primam: sed omnes sicut rationes quasdam, non solum boni honesti, sed boni communitativi, & amantis: & quia amantis, ideo digni redamari, juxta illud Joan. (a) *Diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos*. Tertia ratio, quæ est esse objectum finiens actum, non est proprie ratio formalis objectiva, quia naturaliter sequitur actum elicitum: & tamen pro quanto semper comitatur actum, posset poni aliqua ratio objecti. Et hoc modo diligitur, inquantum est bonum beatificum diligentis, sicut diceretur Deus diligere, inquantum summe diligitur, quod non est ex ratione formali objecti, sed sequitur rationem in objecto concomitantem actum.

Exemplum hujus distinctionis trimembris esset, (b) si poneretur unum quod esset pulcherrimum visibile ex natura rei. Secundo, quod illud daret virtutem visivam oculo, qua videretur. Tertio si esset quietans visum, inquantum attingitur ab oculo per actum videndi, qui est ratio formalis terminandi amorem visivum; si visus posset amare tale objectum. Prima ratio, qua visus tendit in objectum, est prima ratio talis naturæ pro eo, quod in tali natura est perfecte ratio objecti adæquati tali potentiæ, quantum potest esse in aliquo. Secunda est quædam ratio alliciens ad amandum pro quanto communicavit se huic, dando potentiam videndi. Tertia est ratio concomitans actum, in quo perfecte quietatur visus absolute: igitur prima ratio in visu respectu *amare*, si posset amare, esset ratio hujus naturæ, minime, & impropriissime ratio ejus, quod attingitur per actum. Ex quo videtur sequi, quod impropriissime dicunt, dicentes Deum, inquantum est objectum beatificum, esse objectum charitatis. Si intelligant per *beatificum*, respectum actualem, inquantum scilicet terminat respectum actus beatificandi. Si autem intelligant respectum aptitudinalem, tunc sicut argutum est, illa non est ratio terminandi, nisi quia natura est ratio terminandi.

De tertio articulo, (c) ponitur quod natura non sufficit ad actum istum sine habitu infuso. Primo, quia natura determinatur ad unum, determinatur autem ad *esse* proprium appetendum *ex secundo de Genera-*

---

a 1. *Can. c.* 4. b *Exemp. notab.*

c *D. Th.* 2. 2. *q.* 23. & 1. 2. *q.* 16. *a.* 1. & 2. & *Hen. quodl.* 4. *q.* 11.

neratione, Text. 56. igitur non potest appetere sui *non esse*, & hoc quocumque posito, nisi dicatur, quod determinetur ad appetendum sui *esse* tantum conditionaliter, quod non videtur probabile: igitur quæcunque natura intellectualis magis determinatur ad appetendum se esse, quam ad appetendum Deum esse, si non posset utrumque simul stare; quia ad appetendum se esse, determinatur tanquam ad unum naturale, ad cujus oppositum non potest inclinari, quacunque conditione posita circa aliud, quia tunc non appeteret se, nisi cum conditione. Præterea, naturalis appetitus, non videtur esse nisi respectu convenientis appetenti, & per consequens est primo respectu illius, cui appetitur conveniens, illud est ipse amans: sed si est primo respectu ejus, non potest esse magis respectu alterius. Contra hoc arguitur primo, quia pars magis diligit *esse* totius, (*a*) quam *esse* sui ipsius. Quod declaratur, & in majori mundo, & in minori. In majori, quia aqua ascendit ne fiat vacuum in universo (sicut patet multis experimentis) sicut patet de urinali everso, & candella infra posita, & in multis aliis: quod tamen est contra naturalem inclinationem particularem hujus naturæ aquæ, cum sit naturaliter gravis, & per consequens tendat deorsum: sed vincitur ab inclinatione naturæ universalis: salvatur enim in hoc bonum totius universi, scilicet continuitas, vel contiguitas partium ejus, ad quod bonum, ut videtur in isto exemplo, magis inclinatur aqua, quam ad suum bonum particulare. Patet etiam in minori mundo, quia magis exponit se manus ad salvandum caput, quam se, vel aliud membrum, tanquam magis appetens salutem capitis, quam aliorum, & in hoc magis, quam sui ipsius: quia salus capitis est salus omnium membrorum, quantum ad operationem vitæ, & influentias vitales. Ex hoc ultra, cum quælibet creatura sit participatio bonitatis divinæ, magis appetit *esse* boni Dei, quam sui ipsius, & per consequens natura rationalis poterit ex naturalibus magis diligere bonum divinum, quam aliud quodcumque. Præterea, natura rationalis summe diligit beatitudinem, sicut colligitur ab Augustin. 13. *de Trinit. cap.* 5. sed non magis diligit beatitudinem, quam objectum beatificum: igitur summe diligit objectum beatificum: igitur super omnia, & super se. Confirmatur, quia desperans, & occidens seipsum, odit suum *esse*, & tamen non odit beatitudinem: quia appetit eam, si posset eam habere: igitur plus amat beatitudinem, & per consequens objectum beatificum, quam seipsum.

Istæ rationes non cogunt. Prima non, quia exempla illa non ostendunt propositum: solum enim ostendunt, quod totum diligit magis bonum sui ipsius, vel partis principalioris, quam minus principalis totius. Patet in primo exemplo, quia impossibile est aquam se movere ad sursum, propter quodcunque bonum universi: quia ex quo habet formam naturalem, quæ determinata est ad unam actionem illa forma manens eadem numero, nunquam potest esse ratio formalis agen-

a *Gof. quodl.* 4. *q.* 6.

agendi opposita actione. Ipsa igitur aqua non se movet sursum, sed solum movetur ab aliquo movente extrinseco, cui etiam nihil confert, quantum est ex natura sua; violenter igitur movetur, comparando ad propriam naturam aquæ; pars igitur illa non amat bonum totius plus, quam suum, nec ex amore salvat totum, sed totum sive virtus regitiva in toto, cui attribuuntur partes universi, movet quamlibet partem universi, sicut congruit *bene* esse totius. Ex hoc igitur non habetur, nisi quod totum universum magis diligit *bene esse* totius, quam *bene esse* proprium hujus partis. Idem etiam habetur ex alio exemplo: non enim manus ex suo appetitu exponit se pro toto corpore; sed homo habens illas partes unam tanquam principalem, & aliam tanquam minus principalem, exponit minus principalem, quam potest amittere sine periculo totius, ad salvandum totum, & aliquam partem principalem, quam non potest perdere sine periculo totius. Et ita potes habere in proposito, quod Deus magis diligat *bene esse* universi, quam *bene esse* unius: vel *bene esse* partis principalis, quam alterius minus principalis; sed non potes habere quod aliqua pars universi magis diligat bonum alterius partis quantumcunque principalis, vel totius, quam suum *esse* proprium; sicut in illis exemplis pars sibi dimissa, & considerata secundum inclinationem suam, nunquam exponit se ad *non esse* pro alio. In alio etiam peccat similitudo, quia etsi verum esset, quod accipitur de partibus istis, istæ sunt aliquid totius realiter, & in salvando totum salvant seipsas inquantum habent *esse* in toto: non sic autem creatura est aliquid Dei, quasi partialiter, licet sit aliquid Dei, ut effectus, vel participans ipsum.

Secunda ratio de beatitudine non concludit, quia procedit tantum de affectione commodi: nam inter concupita ipsi amanti, beatitudo maxime concupiscitur, sed non maxime diligitur; immo illud cui concupiscitur magis diligitur sicut finis, eo quod est ad finem. Similiter, quod assumitur de beatitudine non est verum, nisi loquendo de ipsa in universali, non determinando illud, in quo consistit, & ex hoc non habetur, quod aliquid diligat aliud a se, plus quam se, quia non determinatur, quod illud, in quo est beatitudo, sit aliud ab amante.

Istis igitur rationibus non innitendo, pono alias duas rationes ad conclusionem principalem. Prima est ista; Ratio naturalis ostendit naturæ intellectuali esse aliquid summe diligendum: quia in omnibus actibus, & objectis essentialiter ordinatis, est aliquid supremum, & ita aliqua dilectio suprema, & ita supremum objectum sic diligibile: ratio autem naturalis non ostendit aliud a bono infinito esse summe diligendum, quia si sic; igitur charitas inclinat in oppositum ejus, quod dictat ratio recta, & ita non esset virtus: igitur dictat solum summum bonum infinitum esse summe diligendum, & per consequens voluntas hoc potest ex puris naturalibus: nihil enim potest intellectus recte dictare, in quod dictatum non possit voluntas naturalis naturaliter tendere, alias voluntas esset naturaliter mala, vel saltem non libera ad tendendum in quodlibet, secundum illam rationem boni, secun-

cundum quam ostenditur sibi ab intellectu. Et hoc est, quod arguitur in speciali de Angelis, quia in statu innocentiæ non fuerunt non recti: quia tunc non potuerunt habere actum non rectum: potuerunt autem habere aliquem actum elicitum, & supponendum est, quod habuerunt, & hoc rectum, & non potuit esse aliquis actus rectus diligendo se super omnia, ergo. Præterea. 9. Ethic. vult Philos. quod fortis politicus secundum rectam rationem debet se morti exponere pro bono Reip. Philosophus tamen non ponebat talem habiturum aliquod præmium post hanc vitam, sicut patet ex multis locis, in quibus dubitat animam esse immortalem: & magis videtur declinare ad partem negativam; saltem si quilibet sequendo rationem naturalem, dubitat de vita futura, propter eam, de qua dubitat, nullus debet exponere se morti; sed debet exponere se, hoc est, quia in non exponendo est certissima amissio boni virtutis: ergo circumscripto omni præmio futuro, (a) hoc est consonum rectæ rationi, ut fortis politicus velit se non esse, ne pereat bonum Reipubl. secundum autem rectam rationem magis est diligendum bonum divinum, quam bonum alicujus particularis; igitur secundum rectam rationem, quilibet debet velle se non esse, propter bonum divinum. Dicitur hic, quod fortis in exponendo se morti propter bonum virtutis, experitur maximum bonum virtutis, & maximam delectationem; & propter hæc bona; licet brevia, debet eligere talem actum: melior est enim unus actus excellens, quam, quotcumque remissi: in hoc igitur fortis politicus non eligit suum *non esse*, sed optimum *esse* secundum *esse* virtutis, quia secundum rectam rationem, magis est eligendum non carere uno actu virtutis, quam non carere multis aliis commodis. Contra hoc, simpliciter magis amatur illud, pro cujus salute volo aliud non esse, vel cui ne male sit, volo aliud non esse, quam illud aliud, quod volo propter ipsum non esse: sed talis fortis ne male sit Reipubl. vult se, & actum virtutis non esse: igitur simpliciter magis diligit bonum publicum, quod vult salvari, quam se, vel actum virtutis, pro cujus salute non se exponit, sed pro salute Reipubl. & ita stat argumentum. Additur quædam persuasio Theologica, quia si nullus potest habere actum virtutis perfectum diligendi Deum super omnia ex puris naturalibus: igitur qui inveniret se pronum ad talem actum, posset scire se esse in charitate, quia sine charitate non est talis pronitas; consequens est falsum, ergo.

Quantum ad illum articulum, propter istas duas rationes de conformitate voluntatis, & rationis rectæ, & de forti politico, concedo conclusionem, quod ex puris naturalibus potest quæcumque voluntas, saltem in statu naturæ institutæ, diligere Deum super omnia. Ad cujus declarationem primo expono qualiter sit intelligendum illud, *super omnia*. Secundo, qualiter ad hoc teneatur creatura rationalis: Tertio, quod hoc non obstante, habitus charitatis est necessarius, & ad quid.

De

---

a *De hoc* 4. *d.* 43. *q.* 2.

De primo, dico quod illud *super omnia* potest intelligi extensive, puta quod plus diligat Deum, quam omnia alia, & citius vellet omnia alia non esse, quam Deum non esse: & intensive, puta ex majori affectu vult Deo *bene esse*, quam alicui alteri. (*a*) De primo membro, conceditur communiter, quod nihil aliud a Deo, nec omnia simul sunt æque appretianda, sicut Deus. De secundo, ponitur una distinctio, quod amor excedit amorem, vel quia ferventior, sive tenerior; vel quia fortior, sive firmior: & dicuntur isti amores sese excedere, sicut mater dicitur tenerius, & ardentius diligere filium; pater vero fortius, & firmius, quia majori periculo se exponeret pro amore filii. Hoc modo dicitur, quod dilectio Dei debet esse super omnia, quantum ad firmitatem, ne scilicet, aliquid aliud possit ab hoc evellere: sed non oportet, quod sit super omnia, quantum ad fervorem, & teneritudinem, & dulcedinem, quia aliquando invenit se quis ferventius diligere creaturam, quam alias Deum.

Confirmatur hoc, quia si posset pro statu isto utroque modo diligere Deum super omnia: igitur posset implere illud præceptum Deuter. 6. *Diliges Dominum Deum tuum*, &c. cujus oppositum habetur in litera a magistro, & Augustin. & Anselm qui nolunt, quod hoc præceptum sit, nec quod teneamur illud implere, sed quod implebimus.

Contra istam distinctionem arguitur, quia solum hoc magis diligitur quod firmius diligitur: hoc enim magis diligo, cum minus volo malum accidere, & pro cujus bono salvando, magis me expono ex amore, quia *exponere* sequitur amorem, & hoc loquendo de amore, qui est actus voluntatis, non de illo qui est passio appetitus sensitivi. Etsi igitur aliqui dicantur diligere ferventius, vel tenerius, qui tamen firmius non diligunt; hoc non est ex aliquo excessu amoris intellectivi in eis: sed forte alicujus passionis amoris sensitivi, sicut aliqui, qui dicuntur devoti, sentiunt aliquam majorem dulcedinem, quam alii multo solidiores in amore Dei, qui centuplum promptius sustinerent martyrium: nec dulcedo est actus voluntatis elicitus, sed passio quædam actui retributa, qua Deus allicit, & nutrit parvulos, ne deficiant in via.

Dico igitur, quod illud, *super omnia*, debet intelligi utroque modo: sicut enim teneor diligere Deum super omnia alia extensive, ita etiam majori affectu, quam aliquod aliud. Et dico *majori* simpliciter, quia scilicet magis repugnat effectui opposito, quia facilius posset inclinari ad oppositum dilectionis cujuscumque alterius, quam Dei. Quod additur de illo præcepto, non valet, quia pari ratione fuisset dandum præceptum de visione Dei, non ut impleretur, sed ut sciremus, quo esset tendendum, cujus oppositum satis patet.

Dico igitur, quod illud præceptum extensive, & intensive secundum viam prædictam potest impleri in via: sed non quantum ad omnes conditiones, quæ exponuntur per illas additiones *ex toto corde*, *& ex*

a *Vide Henric. & alios antiq.*

& ex tota anima, &c. quia non potest esse in vita ista tanta recollectio virium, ut amotis impedimentis possit voluntas tanto conatu terri, quanto posset si vires essent unitæ, & non impeditæ: & quoad talem intensionem actus, expulsis impedimentis, & recollectis viribus debet intelligi dictum Aug. & Magistri, quod præceptum illud non impletur in via: nam pronitas virium inferiorum pro statu isto impedit superiores ab actibus perfectis.

Quantum ad secundum, dico quod illud præceptum affirmativum, Deuteron 6 & Matth. 22 *Diliges Dominum Deum tuum*, &c. Non tantum obligat semper ad oppositum fugiendum, ne scilicet insit actus odii, sed obligat pro aliquando ad actum elicitum: quia ille actus est circa finem, ex cujus bonitate descendit omnis bonitas moralis in actibus, qui sunt ad finem. Sicut igitur homo tenetur habere aliquem actum virtuosum, ita tenetur habere aliquem actum illius præcepti circa finem gratuite diligendum. Quando autem fit hoc, forte determinavit hoc illud præceptum divinum, *Sanctifica Sabbathum*, Et *maneat unusquisque apud se* (a), idest, recolligendo se, & ascendendo ad Deum suum. Et Ecclesia specificavit quantum ad missam audiendam in die Dominico, *de Consec. d. 1. c. Missas*. Non est autem simile de præcepto diligendi proximum; sicut patebit *dist. sequen.*

De tertio dico, sicut dictum est *d. 17. 1. lib.* quod ille habitus charitatis, quantum ad substantiam actus, dat aliquam intentionem ulteriorem, quam eadem potentia, & ex æquali conatu, dare non posset actui suo; & quanto potentia creata est perfectior, tanto plus deficit in actu, si non habeat charitatem correspondentem sibi secundum proportionem (dico Arithmeticam, quia secundum Geometricam est æqualitas.) Quantum enim deficit voluntas minor si non habet charitatem sibi proportionabilem, tantum deficit voluntas major Geometrice si non habeat charitatem sibi proportionabilem. Quantum vero ad illam circumstantiam actus, quæ est *esse acceptum Deo*, dictum est in primo ubi supra quod hoc est a charitate principaliter, & minus principaliter a voluntate uniformiter: igitur sicut ibi dictum est de necessitate habituum propter actus, & præcipue charitatis, quantum ad aliquid quod est de circumstantia actus; quantum autem ad substantiam actus, dico sicut dictum est illic. Quantum etiam ad hanc conditionem habitus; scilicet quod ipse sit infusus; Dico sicut prius dictum est de fide & spe, quod non potest probari per rationem naturalem esse tales habitus infusos, sed solum fide tenetur: & congruitas bona apparet, quia quantum ad actus circa Deum immediate, probabile est, quod non possit perfectissime perfici suprema portio, nisi immediate a Deo.

Ad primum argumentum principale, concedo quod charitas proprie potest dici amicitia, licet non omnino accipiendo amicitiam stricte, sicut accipit Philosophus ibi, sed aliquantulum extendendo: sicut

a *Exo. 20. Exo. 16.*

tur secundum intentionem ejus ad Deum est aliquid excellentius amicitia. Illa enim excellentia objecti, non tollit quod est perfectionis in objecto; sed illud quod est imperfectionis. Honestas quippe in diligibili, & redamatio in dilecto sunt conditiones per se in diligibili, non quidem imperfectionis, immo non esset perfectior si non redamaret; sed æqualitas in istis est conditio concomitans. Deus autem habet honestatem, & redamationem, sicut amationem, & excellentius potest esse amicitia ad ipsum, ita ut dicatur super amicitia. Et si arguitur quod æqualitas est ratio amicitiæ: Verum est supposita honestate, quæ est prima ratio amabilis. Æqualitas autem est ratio amicitiæ strictè sumptæ: sed excellentia est ratio habitus magis similis, vel perfectionis, quam sit amicitia. Talem in proposito voco charitatem.

Ad secundum, dico quod non solum ex charitate potest Deus super omnia diligi; sed ex naturalibus saltem in statu naturæ institutæ. Et ad illud principium Philos. *disp. 9. Ethic.* Dico, quod habet intelligi quantum ad innotescentiam; innotescit quippe amicitia ad alterum, quando appero alteri similia his, quæ mihi, sed non quantum ad per se rationem, quasi non sit alia amicitia. In amicitia tamen strictè accepta, quæ est inter æquales (ibi siquidem amicitia ad se) est mensura amicitiæ ad alterum, & non e converso. Et cum arguitur ibi de unitate; Dico, quod duæ conditiones concurrunt in objecto amabili, scilicet unitas, & bonitas. Et licet bonitas quandoque superet unitatem: tamen bonitas ex alia parte recompensat. Ad tertium concedo conclusionem, nec tamen superfluit charitas, ut dictum est. Ad quartum, dico quod non potest acquiri ex actibus aliquis habitus ejusdem speciei cum charitate, licet possit acquiri aliqua amicitia tendens in Deum, sub eadem ratione objecti, & etiam per actum similem, quia super omnia diligendo. Quæcunque enim natura non potest esse ab aliquo efficiente ejusdem speciei cum efficiente alterius, non est ejusdem speciei cum illa alia, sicut est in proposito.

Ad duo argum. pro primo membro in articulo de objecto formali Charitatis: Ad primum dico, quod illa positio duorum Deorum destruit naturam charitatis. Quicumque enim habitus ex se tendit in unum ponere, ipsum tendere in plura, est ponere ipsum non esse ipsum: sicut si aliquis habitus proprius simpliciter primi principii, poneretur esse alterius primi principii, esset ponere hunc habitum esse hujus objecti, ut proprii, & non proprii. Ita dico in proposito, quod plures esse Deos, includit utrumque esse diligendum ex charitate, & neutrum. Ad aliud dico, quod non est simile de *magis*, & *minus* in aliquo ordine, & de supremo in illo ordine quoad omne extrinsecum operans circa illa illius ordinis. Potest enim operatio alicujus necessario requirere supremum, ut sit perfectissima, & tamen non necessario habet ordinem ad alia ordinata in illo ordine. Exemplum, in coloribus non potest esse perfectissima visio, nisi perfectissimi coloris: & tamen non oportet necessario, quod sit perfectior visio circa

colorem propinquiorem illi. Et ratio est, quia ratio quietationis ex parte perfectissimi coloris, est ratio totalis ejus, quæ in alio est diminute: & ideo licet in proposito unum aliqualiter excellat alterum, in nullo tamen est ratio quietandi, licet potentia naturaliter sit libera. Licet ergo solum infinitum bonum quietet voluntatem, & hoc inquantum infinitum bonum: non tamen oportet quodlibet bonum finitum secundum gradum suum in bonitate magis, & minus quietare: quia isti gradus sunt accidentales per comparationem ad extrinsecum quietandum.

DISTINCT. XXVIII.

Circa istam vigesimam octavam Distinctionem, in qua Magister agit de diligendis ex charitate, quæritur unum.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum eodem habitu sit diligendus proximus, quo diligitur Deus?

Quod non, quia unius habitus est unum objectum formale: in Deo autem, & proximo est alia, & alia ratio formalis bonitatis.

Præterea, ille habitus quo diligitur Deus, est habitus Theologicus: igitur respicit solum Deum pro objecto; non autem aliquid creatum. Respondetur, quod hoc verum est principaliter, tamen respicit aliud prout attribuitur ipsi Deo. Contra, si attributio sufficeret: igitur omnino posset esse unus habitus intellectualis, & etiam appetitivus: quia omnia attribuuntur ad unum. Similiter omnes virtutes morales attribuuntur ad unum, scilicet ad fœlicitatem, tanquam ad per se appetibile. Præterea ad principale, alius est habitus principii, & conclusionis: igitur similiter in appetitivis alius est habitus finis, & ejus quod est ad finem: charitas est finis: ergo, &c.

Contra, 1. Can. Joan. 4. cap. *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat, & fratrem suum.*

Hic sunt tria videnda. Primo, qualiter ille habitus, quo diligitur Deus, respiciat proximum. Secundo de habitu habendo circa proximum. Tertio, quis sit ille proximus.

De primo, dico, quod charitas (sicut tactum est dist. 17. primi) dicitur habitus, quo Deus habetur charus. Posset autem haberi charus aliquo amore privato, quo amans nollet habere condiligentem, sicut in zelotypis habentibus mulieres charas: sed ille habitus nec esset ordinatus, nec perfectus. Non quidem ordinatus: quia Deus, qui est bonum commune, non vult esse bonum privatum alicujus. Nec secundum rectam rationem debet aliquis sibi appropriare istud bonum commune: & ideo amor ille inclinans ad hoc bonum, ut ad bonum proprium, non condiligendum, nec habendum ab alio, esset inordinatus. Esset etiam imperfectus, quia perfecte diligens, vult dile-

ctum

ctum diligi (*a*), sicut patet per Ricard. igitur Deus infundens habitum, quo anima ordinate, & perfecte tendat in ipsum, dat habitum, quo habeatur charus ut bonum commune, & condiligendum ab aliis: & ita habitus ille, qui est Dei (*b*), inclinat etiam ad velle ipsum haberi charum, & diligi ab alio, saltem cujus amicitia sit ei grata, vel non displicens pro tunc pro, quando est grata. Sicut igitur ille habitus inclinat ad diligendum Deum in se ordinate, & perfecte, ita inclinat ad velle eum diligi a se, & a quocumqae alio, cujus amicitia sit grata ei. Ex hoc patet qualiter habitus charitatis sit unus, quia non respicit primo plura objecta, sed solum Deum respicit pro primo objecto ut in se bonum primum, & secundario velle eum diligi, & per dilectionem haberi a quocumque, quantum est in se: quia in hoc est perfecta, & ordinata dilectio ejus: & hoc volendo, diligo me, & proximum ex charitate volendo mihi, & sibi velle, & per dilectionem habere Deum in se, quod est bonum simpliciter justitiæ; ita quod primum objectum est solus Deus in se: omnia autem alia sunt quædam objecta media quasi actuum reflexorum, mediantibus quibus tendo in infinitum bonum, quod est Deus: idem autem est habitus actus recti, & reflexi. Contra hoc objicitur, quia non eodem habitu intelligo Deum, & alium intelligere Deum: igitur a simili non eodem volo Deo bene esse, & alium velle Deo bene esse.

Respondeo: actus super quem fit reflexio, potest significare nominaliter, (*c*) & tunc significat actum suum secundum quidditatem: vel verbaliter, & tunc significat actum suum ut in supposito, vel ut concernentem suppositum. Primo modo universaliter eodem habitu potest elici actus, & fieri reflexio super illum, non solum in intellectivis, sed etiam in appetitivis: quo enim intelligo aliquid, intelligo intellectionem illius, sive inhærentem mihi, sive alteri. Secundo modo exprimitur per infinitivum, & tunc si comparatur ad *velle*, non necessario accipitur sub ratione præsentis: possum enim velle te currere, licet non pro nunc sed pro alias. Si autem comparetur ad *scire*, quia scientia non est nisi respectu veri, nec scire respectu *agere* nisi sit *agere* respectu illius suppositi; *scire* non reflectitur super actum sic significatum, nisi actus insit supposito, cui significatur inesse: & quia possibile est in me esse scientiam actus recti, & reflexivi in te absque hoc, quod actus ille inexistat alii a me; ideo non habeo actum reflexum illius suppositi super actum istum, ut significatum verbaliter, & dictum de aliquo supposito. Patet igitur, quod licet non eodem sciam Deum, & sciam te scire Deum, tamen eodem volo Deum, & volo te velle Deum: & in hoc diligo te ex charitate, quia secundum hoc volo tibi bonum justitiæ. Et secundum hoc non assignatur proximus quasi secundum objectum charitatis, sed quasi omnino accidentale objectum: quia, ut aliquid potens condiligere mecum perfecte, & ordinate dilectum. Et ad hoc eum diligo, ut condiligat, & in hoc quasi acci-

 den-

a 3. *de Trin.* b *Quære Henr. in ar.* 54. c *Videantur Lychet. in hac dist. & Pitigian. ar. 2. explicantes hanc respons.*

dentaliter eum diligo; non propter eum, sed propter objectum, quod volo ab eo condiligi: & volendo hoc ab eo diligi, volo sibi simpliciter bonum, quia bonum justitiæ.

De secundo dico (*a*), quod sicut negatio conclusionis non necessario sequentis ex principio necessario, non arguit negationem principii, sed potest stare cum assertione principii; quia non omnis error circa conclusionem destruit assertionem principii: ita etiam non necessario sequitur ex dilectione infiniti boni, dilectio boni finiti. Nec in actibus dilectionis sequitur ex natura rei destructio dilectionis Dei, ex destructione dilectionis proximi: & hoc sive intelligatur destructio dilectionis contrarie, vel contradictorie: & multo magis ex natura habitus non esset contradictio, quod esset respectu Dei, & non respectu proximi. Est igitur iste habitus circa aliud, quatenus præceptum est datum de diligendo illud aliud: & ad illum actum oportet uti illo habitu, aut saltem non contra agere illi habitui, alioquin destrueretur actus, & habitus circa Deum; non quidem ex natura contradictionis, sed per naturam demeriti; transgressio enim præcepti non corrumpit positive habitum, nec actum diligendi Deum, sed demeretur ut Deus se subtrahat, & sic nec habitus, nec actus posset inesse: quia quantum est ex parte habitus, ille est talis, quod ex natura sua natus est inclinare ad amandum non private, & ideo actus amandi privatus, qui scilicet destituit amare proximum, nullo modo potest esse talis habitus. Et in hoc apparet magna perfectio hujus habitus, quia etsi zelus acquisitus possit esse major, quam minima charitas infusa, quantum ad intensionem actus eliciendi hinc inde; tamen ille habitus infusus, quia ordinatus, & perfectus in genere habituum appetitivorum, non potest esse Dei, nisi ut boni communis & condiligendi: ideo non potest esse principium alicujus actus, quo diligatur Deus cum contrario dilectionis proximi. Patet igitur de actu, qualiter est necessarius ex natura habitus, si aliquis debeat elici de illo habitu: hoc tamen intelligendo, quod non potest elici, ut privatus, nec ut contrarius actui circa proximum. Ex natura etiam præcepti superadditi habitui, oportet elicere actum circa proximum positive, vel saltem non contrarie, ne scilicet demereatur quis corruptionem habitus, qui est circa Deum.

Quantum ad tertium dico, quod proximus est quilibet, cujus amicitia est grata dilecto, ut scilicet ab eo diligatur: non enim debeo summe dilectum a me, velle diligi ab aliquo, cujus dilectio non est sibi grata, & a quo non vult diligi. Quia igitur certum est Beatorum dilectionem esse Deo gratam, absolute debeo velle ipsum ab eis diligi: & quia de quocumque viatore signato est dubium, debeo hoc sibi velle ex conditione, scilicet si placet ei ab eo diligi, vel quando placet ei ab eo diligi. Circa viatores autem in communi, quia semper supponendum est esse aliquos sibi gratos, potest haberi absolute actus volendi Deum ab eis diligi.

Ad

(*a*) *De quo* 1. d. 8. q. *ult.*

Ad primum argumentum patet, quomodo hic est unum objectum tantum [a] & cum probatur quod sit alia ratio bonitatis in Deo, & in proximo; Dico, quod ratio bonitatis proximi, non est ratio terminandi actum, sed tantum ratio bonitatis divinæ: quia si in bonitatem proximi tendat hoc non est nisi actu reflexo, qui semper ulterius tendit in objectum actus recti, sicut prius dictum est: Ad secundum, patet per idem, quia hæc virtus habet pro objecto quietativo, tantum Deum: tamen pro objecto proximo in actu reflexo, potest habere aliquid creatum; & ita forte visio in patria poterit habere pro objecto aliquid creatum: non tamen sistendo ibi, sed ulterius tendendo in Deum. Ad tertium dico, quod per habitum principii tenditur in principium, secundum propriam veritatem, quam habet ex terminis: & per habitum conclusionis tenditur in conclusionem secundum propriam veritatem ejus, quam habet ex terminis, aliam a veritate principii; non sic in proposito, sed tantum est una bonitas, quæ est ratio tendendi: non enim movet me plus bonitas proximi, quam festucæ; si festuca posset Deum diligere. Si enim perfecte diligo eum, volo eum diligi ab omni potente diligere eum ordinate, cujus dilectio ei placet: nec est generaliter simile in objectis intellectus, & ostensis, & in objectis voluntatis allectivis, & volitis.

DISTINCTIO XXIX.

Circa istam vigesimam nonam Distinctionem, in qua Magister agit de ordine diligendi ex charitate, quæritur unum.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum quilibet teneatur maxime diligere se post Deum?

Quod non, 9. *Ethic.* vituperatur amator sui, & multa ibi de hoc.

Præterea, Gregor. in homil. super illud Luc. *Misit illos binos: nemo ad seipsum proprie charitatem habere dicitur: sed dilectio in alterum tendit, ut charitas dici possit.* Contra, mensura est perfectior mensurato: sed dilectio sui, est mensura dilectionis proximi, juxta illud Matth. 19. & 22. *Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

Ex dictis in quæstione præcedenti, patet solutio hujus quæstionis: Charitas enim ex hoc, quod est principium tendendi in Deum actu directo, est principium reflectendi super actus illos, quibus tenditur in Deum; & in hoc, sicut dictum est ibi, est principium volendi cuilibet potenti diligere Deum, quod diligat ipsum: inter omnes autem actus ejusdem rationis, tendentes in Deum, charitas est principium immediate reflectendi super actum, quem elicit habens chari-

 ta-

a *De quo 1. d. 8. q. ult.*

tatem, quo tendit, & diligit Deum; igitur post Deum immediatissime vult quis ex charitate se diligere illud, quo tendit in Deum, scilicet se diligere Deum: & hoc volendo diligit se, quia diligit sibi bonum justitiæ: igitur immediate post Deum tenetur se diligere ex charitate. Hoc confirmatur, quia penatis[?] rat onibus bonitatis, & unitatis, quæ sunt rationes diligibilis post Deum, qui est bonum infinitum, in quo est perfectissima ratio bonitatis; occurrit in seipso alia ratio maxima, scilicet unitatis, quæ est perfecta identitas: igitur quilibet incl natur naturaliter ad dilectionem sui, post bonum infinitum: inclinatio autem naturalis est recta.

Ad primum argumentum dico, (*a*) quod Philosophus exponit se ibi, quomodo vituperabile est esse immoderatum amatorem sui non autem moderatum. Ad secundum dico, quod omnis diligens se ex charitate, diligit se in ordine ad bonum infinitum; quia diligit sibi actum illum, vel habitum, quo tendit in illud bonum; & in hac dilectione tendit in alterum, quia in Deum tanquam in principale objectum actus. Et tamen ad se habet charitatem, licet non ut ad objectum finale, sed proximum ordinatum ad objectum ultimum, quod est ab eo distinctum.

DISTINCTIO XXX.

Circa istam trigesimam Distinctionem, in qua Magister agit de Charitate, quantum ad perfectionem meriti, quæritur unum.

QUÆSTIO UNICA.

Vtrum necesse sit ex charitate diligere inimicum?

QUod non, Luc. 10. Pharisæo interroganti, *Quis est meus proximus?* Respondit Christus: *Qui fecit misericordiam cum illo*. Videtur ergo determinasse, quod solus ille habendus est proximus, qui talia facit: sed inimicus non facit talia: ergo. Præterea, 3. Reg. 7. super illud, *Fecit quoque mare*, Glossa, *Decem præceptis in lege, Dominus omnia, quæ facere debemus expressit*: sed ibi non est aliquod præceptum de diligendo inimicum. Præterea Luc. 6. Glossa, Quære: & Augustin. super illud Psalm. (*b*) *Reuela oculos meos*; & Matth. 5. *Audistis, quia dictum est antiquis, odio habebis inimicum tuum*: sed moralia præcepta manent eadem in nova lege, quæ in veteri: igitur manet hoc in nova lege.

Præterea, 2. *Topic* (*c*) in contrariis tenet consequentia in seipsis: igitur si amicus est diligendus, inimicus est odiendus: ista enim sunt contraria de contrariis. Contra, Matth. 5. *Ego autem dico vobis, Diligite inimicos vestros, &c.* Et probatur illud ibi: *Quia si diligitis*

a *Ad 1. Vide in 3. d.8.q.2. Ad 2.*
b *Ps.118.* c *Ca.20. & indr.*

tis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Præterea, Matth. 6. *Dimitte, &c.* & subjungit probationem illius argumenti: igitur quilibet de necessitate ad hoc tenetur. Præterea, Matth. 18. in parabola de servo, qui petit debitum, subjungitur, *Sic & Pater vester cælestis, &c.*

Respondeo: Inimicus potest considerari per se, idest, inquantum inimicus, & per accidens, inquantum homo. Primo modo dico, quod inimicus non est tantū malus privatione boni, sed habitu positivo vitii; sicut injustus dicitur non tantum carens habitu justitiæ, sed etiam habens habitum injustitiæ contrarium, causatum ex actibus injustis, sicut habetur a Boetio super Prædicamentis, *cap. de Qualitate*. Hoc modo; cum amicitia respiciat bonum virtutis in amato, & hoc conveniens actui virtutis in amante; inimicitia respicit malum disconveniens bono, quod est in eo, qui est inimicus. Inimicus ergo inquantum talis, est malus, & vitiosus, & per consequens, nullo modo est sic diligendus. Hoc enim modo odivit inimicum, qui dixit Psalm. 103. *Deficiant peccatores a terra, & iniqui, ita ut non sint.* Non sint quidem inimici, sive iniqui: quia, *Verte impios, & non erunt.* Prov. 12. Loquendo autem de inimico per accidens, scilicet de hoc homine, qui nunc est inimicus; habet quæstio difficultatem, & illo modo possumus loqui de dilectione, vel positive quasi per modum actus eliciendi, vel quasi prohibitive per modum actus contrarii accendi. Secundum est magis necessarium, quia præcepta affirmativa magis obligant, ne contraria eorum fiant. Et isto modo accipiendo *diligere*, scilicet pro *non odire*, distinguo quod duplex bonum possumus non odire sibi, scilicet bonum spirituale, scilicet quo attingit, vel natus est attingere Deum: vel aliud bonum indifferens, quod potest ordinari ad illud, & ad oppositum; verbi gratia de primo, ipsum diligere Deum amore amicitiæ, ut est bonum honestum: vel concupiscere sibi Deum, ut est bonum commodi, ipsum audire Missas, prædicationem, correctionem, instructionem, per quæ convertitur ad diligendum Deum. Exemplum de secundo, ipsum vivere vita corporali, esse sanum, divitem, fortem, & hujusmodi. Quantum ad prima bona, non videtur, quod possimus illa sibi odire, vel nolle: quia hoc non stat, cum perfecte diligere Deum, scilicet nolle ipsum condiligi ab alio, cujus amicitia non noscitur ei displicere; & hoc condiligi tam ratione boni honesti, scilicet propter se, quam ratione boni commodi ejus. Nec pari ratione stat cum perfecte diligere Deum, nolle alii illa, per quæ inducatur ad condiligendum Deum.

Sed de aliis bonis indifferentibus, videtur quod possim odire illa proximo; tum, quia possum ordinate odire, vel nolle illa mihi: tum etiam, quia ille potest ordinate nolle sibi ea: & quæcumque ipse potest ordinate nolle sibi, vel ego mihi, si essem talis, qualis est ipse, possum sibi ordinate nolle. Assumpta patent. Possum enim ordinate nolle mihi divitias, sanitatem, & universaliter necessaria ad vitam corporalem: & hoc dupliciter, vel contemnendo ea, sicut si

fiam pauper voluntarie; vel volendo Deum infligere illa mihi propter peccata mea; vel voluntate consequente, ut si sint inflicta, acceptare ea, & gaudere de his jam inflictis. Consimiliter ergo possum tot modis velle opposita eorum sibi, ut paupertatem voluntariam; & ita carere divitiis, infligi sibi a Deo aliqua mala ad correctionem, si crederem ipsum per talia commoda semper addere ad peccata sua, possum velle sibi opposita illorum commodorum. Et quoad hoc conformiter est dicendum de bonis fortunæ, & de bonis corporis. Sed de vita corporali videtur dubium, an possim illam sibi odire, vel nolle; & videtur, quod sic: tum, quia judex in causa criminali potest juste sententiare contra eum: actor etiam in eadem causa potest licite agere contra eum: uterque igitur potest velle effectum illius sententiæ, qui effectus est occisio Rei. Similiter si quis impugnet Ecclesiam, cum talis, quantum est in se, impediat bonum commune, scilicet pacem Ecclesiæ; ut bonum commune salvetur, videtur, quod aliquis possit ordinate velle tali persecutori mortem corporalem propter bonum commune, quod impedit, scilicet pacem Ecclesiæ.

Quantum ad hoc dici potest, quod non potest quis absolute velle proximo mortem corporalem, vel nolle sibi vitam: quia post mortem non est pœnitentia, ut tenetur: nec conversio ad diligendum Deum, sicut est post privationem divitiarum, vel fortitudinis, & talium: immo privatio talium potest esse occasio pœnitentiæ; non autem privatio vitæ corporalis. Non videtur autem, quod possim ordinate velle alicui illud, per quod simpliciter excluditur a possibilitate diligendi Deum. Potest tamen quis ordinate velle proximo mortem corporalem sub conditione, puta si credat eum finaliter futurum malum: & tunc sibi potest optare mortem; vel ut det locum Sanctis, quos impedit: vel ne addat peccata peccatis, propter quæ post mortem acrius puniatur. Et illæ duæ causæ colliguntur ex Legenda B. Anastasiæ, quæ scripsit Chrysogono de viro suo Publio (a), ut si *Deus prævideret eum in infidelitate mansurum, juberet eum dare locum Sanctis*. Hoc quoad primum. Et sequitur, quoad secundum, *Quia melius est ei animam exhalare, quam Dei Filium blasphemare*, & ita nec isto casu, nec in duobus præcedentibus de judice, & tyranno, potest quis absolute velle proximo mortem corporalem: immo magis quantum in se est, debet nolle. Ubi sciendum, quod sicut tactum est *dist. 15. hujus, & sæpe*, (b) quando ex positione alicujus conditionis simpliciter nolitæ, aliquis vult aliquid, non simpliciter vult illud, sed magis respuit, sicut patet de projiciente merces in mare, qui propter tempestatem exortam, quæ est simpliciter sibi nolita, voluntarie projicit merces. Istud voluntarium non est mere voluntarium, quia non est volitum, nisi ex suppositione cujusdam noliti: quod autem est possibile tantum ex suppositione impossibilis, non est simpliciter possibile. In omnibus autem prædictis casi-

a *In legenda S. Chrysogoni. Vide Niceph. lib. 14. hist. c. 58. in fine.* b *Dist. 26. hujus n. 10.*

casibus, illud propter quod mors est volita, est simpliciter nolendum. Tenetur enim judex, & actor in causa nolle ipsum esse reum ex suppositione criminis. Tenetur etiam patiens persecutionem tyrannorum, nolle eos esse tyrannos contra Ecclesiam. Tenetur etiam in tertio casu quis quantum est in se, nolle ipsum esse finaliter reprobum: & ideo si ponantur opposita istorum, potest velle sibi potius mortem, tamen cum quadam tristitia, quod non est simpliciter velle. Dictum est enim sæpe supra, quod velle conditionatum sufficit ad causandum tristitiam, si oppositum veniat. Patet igitur ad primum argumentum de judice, & actore. Et licet per idem posset dici ad secundum de tyranno, tamen ibi aliter potest dici, quod tyrannus non potest inferre nisi persecutionem extrinsecam, juxta illud Salvatoris: *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, & postea non habent amplius quid faciant.* Talis autem persecutio exterior frequenter est electis materia proficiendi in virtutibus, præcipue in patientia, quæ secundum Jacobum, *Opus perfectum habet.* Hoc enim modo a principio quælibet Ecclesia persecutionem passa est, & ex hoc profecit: & ideo in casu illo non videtur, quod liceat optare tyranno etiam mortem corporalem, nisi forte esset aliquis, a quo juste esset sibi talis mors infligenda propter peccata sua; & tunc posset aliquis optare, quod a tali judice fieret justitia; tamen cum tristitia, quia semper tenetur nolle ipsum esse dignum tali pœna.

Sed loquendo de alio intellectu præcepti, scilicet de actu positivo diligendi inimicum; posset dici, quod non tenetur quis aliquando elicere actum diligendi proximum, quia nec etiam tenetur cogitare de eo, puta si esset aliquis ita occupatus circa contemplationem Dei, quod nunquam cum plena deliberatione cogitaret de proximo. Si etiam cogitet, non est necesse elicere actum diligendi circa ipsum, quia absque hoc potest habere circa finem actus ordinatos, & circa ea quæ sunt ad finem consequendum necessaria, & si hoc, igitur multo magis non tenetur elicere actum diligendi circa inimicum, quia nec cogitare de eo. Tamen moderando illud, potest dici, quod si appareat alicui evidens necessitas proximi, vel inimici, puta quod sine ipso non potest habere sibi necessaria ad attingendum ad dilectionem Dei, puta si est infidelis, & sine ejus doctrina non possit converti ad veritatem: vel si est malus, & sine ejus correctione non potest converti ad bonum, quod tamen forte nunquam contingeret: ibi tenetur quis non solum ad velle bonum finale spirituale proximo: immo etiam ista bona necessaria sibi ad consequendum finale bonum non solum velle, sed etiam exequi operatione efficaci, si adest facultas. Quantum autem ad divitias, vel sanitatem, & hujusmodi, quorum opposita potest sibi velle, ut tactum est prius; non tenetur quis in aliquo casu positive velle sibi ista. Quantum autem ad bona spiritualia, tenetur etiam quis velle sibi non solum interius, sed etiam exterius efficaciter in opere; specialiter quantum ad hoc, quod quilibet tenetur orare Deum suum pro se, & pro tota Ecclesia Dei: & tenetur velle istam orationem valere bono, & malo ad bonum spirituale;

sicut enim esset malus stomachus, qui nollet sustentationem suam valere sustentationi manus: ita non esset bonus in Ecclesia, qui nollet bonum actum suum, si quem habet, valere omni membro Ecclesiæ, pro quibus Deus illum acceptat, & pro quanto potest valere sibi, & aliis, nunquam autem tenetur quis velle simpliciter illud, cujus oppositum potest bene nolle. Sed de vita corporali, forte tenetur quis velle quoad actum interiorem, & eam salvare simpliciter quoad actum exteriorem, si non adsit alius proximus, qui possit eum juvare; puta si quis moreretur fame, vel in fluvio, & unus solus adesset, qui posset liberare eum; teneretur forte non tantum huic velle vitam, sed ut eam habeat, pro viribus laborare. Unde tamen probetur ista tentio, non videtur manifestum ex Scriptura, nec ex ratione: quia si tunc periclitaretur, posito quod esset bonus, pertingeret ad diligendum Deum perfecte in patria, & salvatus ad vitam corporalem, forte fuisset postea lapsus in peccatum, & forte finaliter malus: pium tamen est laborare pro vita proximi salvanda, quia supponendum est, si est bonus, quod erit melior, & valebit sibi, & aliis sua bonitas: & si est malus, supponendum est, quod corrigetur: hoc enim est pie judicare, scilicet interpretari semper melius, quando non est oppositum manifestum.

Ad primum argumentum, dico quod illa responsio Christi ad Pharisæum, *Quis est proximus?* debet sic intelligi: proximus dicit relationem æquiparantiæ sicut amicus, vel frater: igitur si faciens misericordiam, est proximus, quod habebatur ex responsione Pharisæi; sequitur quod ille, cui facta est misericordia, habebatur apud eum tanquam proximus. Non erat autem gentis suæ, nec sibi ligatus ex natione, sed extraneus ex patria: igitur quilibet quantumcunque extraneus, cui ego possum servire in necessitate, est habendus ut proximus; & hoc est, quod dicit ibi Salvator, *Vade, & tu fac similiter*: idest, habe pro proximo omnem, cui potes bene facere, etiamsi sit tibi extraneus, non igitur bene faciens est tantum proximus; sed etiam omnis potens bene pati a nobis; & hoc, sive passione exteriori, sive bona dilectione passiva, quæ est motus interior: & hoc modo Beati, quibus non possumus bene facere, possunt bene diligi, & esse proximi. Deus autem licet bene diligatur, non tamen ex dilectione alicujus potest addi sibi aliquod bonum, & ideo non comprehenditur sub proximo. (a) Ad secundum, dico quod omnia præcepta secundæ tabulæ, explicant illud præceptum, *Diliges proximum*. quia specificantur illa, in quibus non debeo odire inimicum: nam non occidere includit non odire sibi injuste vitam corporalem, non furari, non mœchari includunt non odire sibi bonum fortunæ, vel famæ, & sic de aliis. Ad auctoritates Augustini. quære. ad illud Matth. 5. *Dictum est antiquis*: signanter loquitur Salvator, *dictum est*, & non, scriptum est, quia etsi scriptum erat, *Diliges amicum tuum*: non tamen erat scriptum, *odies inimicum*. Sed

a *Vide D. Bon. hic q. 4. & 5.*

Sed Judæi pervertentes Scripturam arguunt hoc per locum a contrario sensu, & ita servabant. Quod autem male intellexerint, probat Salvat. *Si enim tantum diligitis illos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Sic etiam male intellexerant in pluribus aliis locis, sicut patet ibi de illo præcepto, *Honora patrem tuum, & matrem*, de quo redarguit eos Salvator, quia interpretabantur, quod si quis offerret substantiam suam in templo, & non daret patri egenti: quod servat præceptum, quia Deus est pater spiritualis. Sed Deus hoc reprobat: *Irritum*, inquit, *fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram.* (a) Per hoc patet ad illud de secundo Topicorum, quia illa regula, non intelligitur nisi de contrariis præcisis: hoc est, ubi non ambo contraria ex una parte subsunt uni extremo alterius contrarietatis: si enim color haberet contrarium, puta, A. non sequitur, *album est coloratum: igitur nigrum est, A.* sic est in proposito, quia sub ratione diligibilis continetur amicus, & inimicus, loquendo de inimico per accidens: quia eadem ratio diligibilitatis est in utroque, scilicet possibilitas diligendi primum objectum charitatis, inquantum sunt imago Dei.

DISTINCTIO XXXI.

Circa istam trigesimam primam distinctionem, in qua Magister agit de charitate, quantum ad ejus durationem, quæritur.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Charitas maneat in Patria, ita quod non evacuetur?

Quod non; nam ratio Apostol. 1. *ad Corinth.* 13. quare aliqua dona evacuantur, est, quia sunt ex parte: sed charitas nunc est ex parte, quia imperfecta: alioquin cum in ea sit beatitudo, esset nunc aliquis hic perfecte beatus. Quod si dicatur beatitudinem non consistere in habitu charitatis, sed in actu ejus: Contra, secundum perfectionem habitus potest elici actus sibi proportionatus: & ita si habitus est nunc æqualis ei, qui est in patria, consimiliter erit & actus: & ita fruitio ita intensa, & perfecta nunc, sicut tunc. Præterea, Fides evacuatur, quia est circa objectum latens: circa idem vero est charitas. Præterea, Aug. 83. q. q. 48. Quædam sunt credibilia, quæ nunquam sciuntur, sed tantum creduntur, sicut historiæ: sed talium, quorum nunc habetur fides in via, aliqua cognitio potest haberi in patria, & non nisi fides, quia tantum possunt credi: igitur fides, saltem quantum ad illa, non evacuatur. Præterea, eodem habitu concupisco aliquid, & quiesco in habito; nam secundum August. 9. de Trin. cap. ult. *Appetitus inbiantis fit amor fruentis,*

a *Idem Mat.* 15.

tis, & multo magis patet de habitu. Probatur etiam à simili in naturalibus, quia eadem forma est principium motus ad terminum, & quietis in termino: cum igitur spes sit habitus tendendi in terminum, erit habitus quiescendi in ipso habito, & ita non evacuatur. Contra 1. Corinth. 13. videtur auctoritas Apostoli expressa ad oppositum. *Charitas nunquam excidit*, &c.

Respondeo: nullus habitus ponendus est ibi manere frustra: frustra autem esset ibi habitus, cujus inclinatio esset tunc impossibilis: fides autem ex ratione sua inclinat tantum in verum latens, secundum Glo. super illud Hebr. 11: *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*: & spes tantum inclinat in bonum commodum absens, juxta illud Rom. 8. *Spes, quæ videtur, non est spes*; accipiendo *spem* pro sperato, scilicet pro objecto; inclinationes autem istæ non poterunt haberi in patria, ubi erit verum patens, & bonum habitum: igitur isti habitus non manebunt, quia essent superflui. Sed hic est unum dubium, an scilicet istæ virtutes evacuentur, quia succedant eis aliqua incompossibilia? Respondeo, non oportet ponere, quod succedant eis alii habitus, loquendo proprie, sicut habitus differunt ab actibus: quia sicut dictum est supra in materia de anima Christi, non est necessarium ponere aliquem habitum in patria creatum in ipsa anima, qui sit principium videndi, vel tenendi objectum, saltem alium, nisi charitatem: quia habitus non ponitur in potentia, (a) nisi ad facilitandum, & habilitandum potentiam, ad eliciendum actum: vel saltem in intellectualibus, ut objectum sit præsens intellectui, ut intellectus possit prompte operari circa illud, quod non posset, si objectum esset in quolibet actu de novo adipiscendum: sed ibi objectum semper erit præsens, & semper agens in potentiam, & potentia erit summe facilitata, & inclinata. Quod si succedant aliqui actus repugnantes illis, qui nunc habentur, ut *videre*, & *tenere* succedant *credere*, & *sperare*; (b) illi actus succedentes non habent proprie incompossibilitatem ad habitus fidei, & spei. Quod probatur, quia Paulus in raptu habuit saltem actum visionis: & tamen non erat in eo evacuatus habitus fidei: igitur ille actus non repugnat habitui fidei: non ergo evacuatur fides, & spes, quia succedit eis aliquid incompossibile, sed quia essent superflui. Sed adhuc restat aliud dubium circa objectum istarum virtutum, quia videtur, quod earum formale objectum non sit Deus, ut latens, sive ut absens, ita quod latentia, vel absentia sit formalis ratio objecti: sed sola ratio objecti est Deus, ut Deus, sicut tactum est *dist. 26. hujus, & in primo q. de objecto Theologiæ*. (c) & tunc non videtur, quod formali ratione objecti careant habitus isti: & ita poterunt manere, & inclinare in objectum proprium: & eodem modo potest argui de actibus; nam idem sub eadem ratione est objectum habitus, & actus proprii illius habitus.

Præ-

a *Dist.* 14. b 1. *d.* 1. *q.* 4. c *Qu.* 3. *prol.*

Præterea, sicut argutum est, (a) saltem de spe, videtur, quod possit esse inclinans ad desiderandum absens, & amandum præsens. Dico, quod respectu ejusdem objecti, & sub eadem ratione formali possunt esse multi actus: & non solum potentiarum ordinatarum, sed ejusdem potentiæ, differentes secundum perfectum, & imperfectum: nec tantum secundum quod perfectum, & imperfectum se habent sicut magis, & minus in eadem specie: sed sicut se habent diversæ species in eodem genere, puta media, & extrema. Hoc modo dico, quod respectu Dei in se, non solum sunt actus intelligendi, & volendi, qui sunt actus subordinati, sed etiam actus diligendi sic, & sic, scilicet non tantum differentes secundum magis, & minus in eadem specie, sed sicut media, & extrema in eodem genere. Quod potest sic poni in proposito: quando enim perfectio actus est a duobus, scilicet a potentia, & objecto, quando variatur propria ratio istorum, vel alterius eorum in se, vel conjunctione cum reliqua causa, vel secundum approximationem ad reliquam causam; quia minus perfecte agunt causæ partiales respectu effectus, quando non sunt sufficienter approximatæ, & conjunctæ: variabitur tunc perfectio hujus actus. Et ita est in proposito, respectu enim actus tentionis objectum voluntatis est in se præsens: respectu autem actus desiderii est absens, & secundum rationem formalem talis actus, objectum non est in se realiter conjunctum potentiæ. Est igitur ille actus imperfectus respectu illius, & hoc in alia specie, quæ est ut media ad extremum: non propter aliam rationem in objecto, sed propter approximationem objecti ad reliquam causam partialem, quæ sufficit ad distinguendum specie effectus illarum duarum causarum; sicut si alia actio sequeretur Solem, inquantum præcise est præsens secundum radium reflexum; & alia secundum quod est præsens præcise secundum radium rectum; isti effectus distinguerentur specie: non ex distinctione passi, vel agentis quantum ad rationem formalem agentis, sed ex approximatione alia, & alia ejusdem agentis ad idem passum. Quando ergo arguitur, objectum est idem formaliter, Concedo, objectum virtutum in se, & in patria. Nec ex hoc sequitur, quod actus sint idem specie, etiam qui sunt ejusdem potentiæ: immo possunt esse diversi in eadem vi, si per se sint circa objectum diversimode præsens potentiæ. Et similis distinctio potest poni habituum inclinantium ad tales actus: nam ad omnem actum alicujus speciei in natura rationali, qui potest frequenter elici, potest esse aliquis habitus realiter inclinans ad tales actus. Quantum ad aliud, quod tangitur de spe, dici posset, quod sicut, quilibet actus distinctus specie ab alio, potest habere proprium habitum in voluntate, vel in intellectu inclinantem ad ipsum: ita etiam potest esse unus habitus generalis inclinans ad unum actum in genere, & multos in specie; quemadmodum si justitia ponitur virtus una secundum genus, non secundum speciem, habet actum similiter unum. Et hoc modo

a *Supra dist.* 26.

modo posset esse unus habitus, qui per se respiceret Deum, inquantum conveniens naturæ rationali, & sic indistincte inclinaret in ipsum: & si hujus actus, esset habitus sic indistincte tendens in ipsum, idest non sub propria ratione, inquantum scilicet est sic approximatus, vel sic conjunctus potentiæ tendendi; ille habitus non variaretur, sive potentia tenderet in objectum desiderando, vel tenendo: talis habitus non ponitur spes; sed spes ponitur præcise inclinans ad istum actum imperfectum, qui est desiderium. Concedo igitur, quod bene posset esse unus habitus tendens in ipsum Deum, ut est bonum commodum, & non oporteret illum evacuari: sed spes ponitur præcise inclinans ad actum imperfectum, & hoc imperfectione alterius rationis, quam facit absentia objecti respectu potentiæ tendentis.

Viso de fide, & spe, quomodo evacuantur; videndum est de charitate, quomodo manet eadem in patria: suppono enim quod hæc sit ratio charitatis, scilicet, quod est amicitia Dei, ut in se bonum. Iste habitus non distincte inclinat ad actum perfectum amandi Deum, sicut amatur quando est in se præsens: nec ad actum imperfectum, sicut amatur, quando est imperfecte præsens, sicut in ænigmate: sed inclinat ad hunc actum, & ad illum licet indistincte. Et quod talis habitus possit haberi, patet ex dictis nunc de spe: rationabilius enim est hic de habitu tendente in Deum, ut est bonum in se, quam de habitu tendente in Deum, ut est bonum mihi: quia non variatur actus ille, qui tendit in Deum, ut est in se bonum ex præsentia perfecta, vel imperfecta Dei, sicut ille, qui tendit in Deum, ut est bonum commodum. Prima enim variatio, vel non est secundum speciem; vel si est, non tamen est secundum speciem tam remota, sicut secunda. Ex quo enim inclinatio manebit in patria ad diligendum Deum in se, manebit etiam inclinatio ad actum illum, qui ponitur esse charitatis, ut actus ejus & ita habitus ille poterit manere. Si objicitur, quod præsentia objecti talis, vel talis, potest variare actus secundum speciem; igitur possunt esse duo habitus distincti specie, quorum unus sit principium diligendi Deum in se, ut præsentatus est per fidem, & ille evacuabitur; alius ut est præsens per visionem, & ille succedet. Concedo, quod duo tales habitus possunt esse simul in voluntate. Sed hæc non ponitur ratio charitatis, quod sit præcise principium actus imperfecti circa objectum latens: sed quod sit indistincte principium tendendi in Deum, ut in se bonum præcise. Breviter igitur, quidquid sit de fide, de istis tamen duabus virtutibus appetitivis, spe & charitate, concedi potest, quod potest esse unus habitus appetitivus respectu commodi manens, sicut charitas manet, & possunt esse duo habitus appetitivi respectu Dei, ut est bonum honestum: sed unus evacuetur, sicut ponitur nunc fidem evacuari. Sed supponimus nunc ex dictis Sanctorum, distinctionem illorum habituum, scilicet, spei, & charitatis, ita quod spes non inclinat ad actum tendendi in bonum commodum absolute, sed ad actum imperfectum ex absentia objecti; ita quod illa imperfectio non accidat actui, inquantum est hujus habitus, sed sit de ratione ejus; charitas autem sit principium, & habitus

tus tendendi in Deum, ut est bonum in se, ita quod actui, ut est eius, accidat perfectio, & imperfectio, ex præsentia vel absentia objecti: Sed ad actum perfectum inclinat ex præsentia objecti, & ad actum imperfectum ex absentia.

Ad primum argumentum dico, quod aliæ virtutes sunt ex parte; quia includunt essentialiter in actibus suis aliquid, quod necessario determinat sibi imperfectionem, quæ tunc evacuabitur. Charitas autem non necessario determinat actum suum ad aliquid, ad quod sequatur imperfectio: sed actus inquantum est ejus, est indifferens, ita quod accidit sibi talis imperfectio, vel perfectio posita. Quod arguitur contra illam solutionem datam ibi; quæ bona est, inquantum negat beatitudinem posse hic haberi: nam etsi aliquis haberet hic æqualem charitatem, sicut in patria, non propter hoc esset hic beatus: quia non posset habere æqualem actum, sicut tunc habebit, & in actu consistit beatitudo. Nec sequitur, si habitus est æque perfectus hic, & ibi; igitur & actus similiter: quia actus diligendi Deum, dependet sicut a causa partiali, non solum a voluntate, & charitate, sed etiam ab objecto præsente per actualem intellectionem, sicut dictum est *dist. 25. secundi*, & hoc secundum determinatam perfectionem, secundum quod est determinare præsens; si magis, magis; si minus, minus. In via de communi lege non potest esse objectum præsens sicut in patria, etiam præsentia speciei ejusdem. Unde ex hoc sequitur, quod actus non possit esse ita perfectus, etsi habitus sit æqualis: quia habitus non erit totale principium illius actus, sed partiale, & eo modo, quo ipse habitus est principium, semper æqualiter se habet ad actum: semper enim quantum est ex se, dat actui suo, quod sit quoddam amare Dei, inquantum est summum bonum: nec habitus dat sibi, quod sit Dei ut præsens vel absens: nec dat sibi perfectionem, quam habet ex objecto sic, vel sic, præsente.

Ad secundum patet, quod etsi absentia non sit formalis ratio in objecto fidei, vel spei; tamen actus fidei, & spei, est talis per se, quod necessario concomitatur ipsum imperfectio: & ideo fides determinate inclinat ad actum talis speciei, ad quem non potest esse determinatio in patria. Charitas autem, etsi nunc sit determinata ad actum circa illud, quod latet, & per consequens circa imperfectum: non tamen inclinat ad actum sic imperfectum, sed ad actum, cui accidit imperfectio.

Ad tertium potest dici, quod credibilia sunt in triplici differentia. Quædam enim sunt, quorum visio per se pertinet ad beatitudinem, sicut est visio Trinitatis: & talia sunt scibilia, extendendo *scire*, & sunt visibilia extendendo *videre*: & de istis per se intelligendum est, quod fidei succedet visio. Alia sunt, quorum visio aliquo modo pertinet ad beatitudinem, non tamen essentialiter, sed concomitanter: quæ etiam non sunt scibilia, quia sunt quædam facta temporalia, sicut sunt credibilia de Incarnatione: & de talibus concomitanter succedet fidei visio, non tamen rei in se, quia non videbitur in patria Christus in Cruce, nec in utero Virginis, sed in Verbo. Alia sunt,

nec unquàm visibilia, nec scibilia, quia facta temporalia, nec pertinentia ad beatitudinem principaliter, nec concomitanter: cujusmodi sunt aliqua vera pertinentia ad actus humanos: de talibus autem si quis viator haberet fidem, potest concedi, quod in illo potest manere fides. Ad ultimum patet ex dictis in corpore quæstionis.

DISTINCTIO XXXII.

Circa istam trigesimam secundam Distinctionem, in qua Magister agit de Charitate, qua Deus diligit creaturam; quæritur,

QUÆSTIO UNICA.

Utrum Deus diligat ex charitate omnia æqualiter?

Quod non, Charitas est habitus, & per consequens perficiens potentiam formaliter: igitur supponit eam esse imperfectam: voluntas autem Dei est perfectissima: ergo, &c.

Præterea, non omnia sunt diligibilia ex charitate, quià non inanimata, nec irrationabilia: ergo.

Præterea, Deus non omnes diligit, sed quibusdam irascitur: igitur electos & quibus irascitur, non æque diligit.

Præterea, non omnibus dat bona æqualia: in omnibus enim impletur voluntas beneplaciti ejus: igitur non omnibus vult bona æqualiter.

Contra, Omnia intelligit æqualiter, quia per unam rationem formaliter: igitur a simili de diligere ex charitate.

Hic sunt tria videnda. Primo, quod Deus diligit omnia. Secundo, quod ille actus non est proprius alicui personæ. Tertio, quod est unus actus & in hoc dicetur, quomodo æqualiter, & inæqualiter, est respectu omnium.

Primum probatur, (a) quia sicut ostensum est *dist. 2. primi q. 1.* Deus est intelligens, & volens, & per consequens beatificabilis: non autem præcedit in eo potentia actum, quia tunc esset imperfectus: igitur est beatus. Et non nisi intelligendo, & volendo se, quia nullum aliud objectum potest creaturam rationalem beatificare, *ex distinct. 1. primi qu.* 1. igitur actu intelligit, & diligit se.

Quod etiam alia, (b) probatur, quia sicut omnis intellectus potest in quodlibet intelligibile, ita omnis voluntas in quodlibet volibile: igitur voluntas divina potest diligere omnia diligibilia alia a se. Objicitur hic, quia tunc simul diligeret contraria; quia utrumque habet rationem diligibilis. Hæc conclusio est concedenda de se in naturis, quæ sunt contrariæ: sed non diligit ea simul eidem susceptivo, quia hoc non est diligibile: quædam tamen diligit dilectione efficaci, puta illa, quæ aliquando producit in *esse*: quædam volitione quadam compla-

a *Vide in 4. d. 49. q. 8.* b *Vide infr. d. 45.*

placentiæ non efficaci, quæ tamen nunquam producet in *esse*; ostenduntur tamen ab intellectu suo, ut possibilia habere tantam bonitatem, sicut illa, quæ diligit dilectione efficaci. Ad hanc autem conclusionem, quæ supponitur probata *ex dist. 2. primi*, scilicet, quod Deus sit formaliter volens, ponitur una ratio: quia esse volentem est perfectio simpliciter. In omnibus enim dividentibus ens, nobilius dividens ens, est perfectio, scilicet simpliciter. Si enim ens dividatur per voluntarium & non voluntarium, simpliciter perfectius dividens est voluntarium: ergo est perfectio simpliciter.

Ex isto sequitur secundum, quia nulla perfectio simpliciter est propria alicui personæ. Hoc enim probatur aliter, quia si esset proprium alicui personæ, esset proprium Spiritui sancto, & ita vel Spiritus sanctus non necessario procederet, vel Deus amaret necessario aliquid aliud a se. Pari ratione sequitur de Verbo, quod non dicat aliquem respectum distinctum, & proprium necessario ad aliquid aliud, quam ad Deum. Pro utroque est una ratio communis, quia respectus non potest esse magis necessarius extremo, quia utrumque extremum præexigit: sed nihil aliud a Deo in quocunque *esse* est ex se necessarium: igitur nullus respectus ad quodcunque aliud a Deo in quocunque *esse*, est necessarius simpliciter: igitur nec potest esse intrinsecus alicui personæ divinæ, inquantum habet naturam divinam determinato modo habendi. De Verbo etiam arguitur aliter, quia si Verbum diceret proprium respectum ad creaturam, ut declarativum, aut hoc esset, inquantum creatura habet *esse* in memoria paterna, & sic exprimit Verbum sui. Sed hoc est falsum multipliciter. Primo, quia nulla creatura habet *esse* proprie in memoria, ut memoria est, sicut tactum est *qu. 1. secundi*: fit enim primo actu intelligibile per actum intelligentiæ divinæ; & in illo est primo. Secundo, quia tunc esset ratio movendi intellectum infinitum ad Verbum exprimendum, inquantum est ejus, & ita finitum moveret intellectum infinitum, & ita vilesceret ille intellectus; saltem si per impossibile in memoria divina esset unus lapis, sicut in memoria nostra est aliquando unum intelligibile, ille cum essentia in memoria esset ratio exprimendi Verbum, quia Verbum producitur de his, quæ sunt in memoria Patris: & tunc sequeretur propositum, quod finitum esset ratio intelligendi intellectui infinito, & ratio producendi notitiam infinitam; quod videtur falsum. Illud etiam, quod non est formaliter infinitum, nec in memoria, nec in intelligentia, non videtur probabile, quomodo fundaret relationes originis oppositas. Videretur etiam sequi, quod essent tot verba, quot intelligibilia essent in memoria paterna, & similiter distincta, quia si ipsa essent in memoria, & sic exprimerentur, non exprimerentur nisi ut quodlibet est sic intelligibile. Quod si detur alius intellectus prius dicti, scilicet, quod Verbum declarat alia, inquantum alia habent rationem termini respectu actus declarationis in quodam *esse* intelligibili, sicut dictum est *in 1. q. secundi*; tunc non erit proprium Verbi, quia tota Trinitas producit ea in *esse* intelligibili, quia quælibet persona sibi meminit cujuslibet. Qualiter autem conce-

datur Pater dicere Verbo proprie, dictum est *q. 32. primi*, *q. 2.* quia *dicere* ibi importat duplicem respectum, unum realem originis, qui est expressi ad exprimentem; alium rationis, qui est declarantis ad declaratum: ut sic per illud connotetur & expressum a dicente ipso, & declarans dictum per ipsum: & ille respectus, qui est *declarare*, tantum est appropriatus Verbo, quia procedit per modum notitiæ genitæ, & ita declarative: est tamen communis tribus, accipiendo *declarare* formaliter; sed accipiendo principiative potest esse proprius Patri, quia Pater principiative declarat, inquantum exprimit notitiam genitam. Qui duplex modus accipiendi *declarare*, scilicet formaliter, & principiative, patet in aliis relativis, sicut in *assimilare*, & *adæquare*: forma enim, qua aliquid est simile formaliter, assimilat ipsum alteri; sed agens dans formam illam, assimilat effective, vel principiative. Eodem modo potest concedi, quod Pater diligit Spiritu sancto, modo quo expositum est *distinctione trigesima secunda Primi*,(a) & hoc est appropriatum Spiritui sancto, non proprium; & notatur ibi duplex relatio realis, scilicet spiratio, & alia rationis inspiratio ad amatum ipso, qui respectus rationis est, appropriatus Spiritui sancto; vere tamen communis est tribus.

Tertium patet, quia una est potentia, unum objectum primum, & habet unum actum infinitum adæquatum sibi. Nec oportet illum unum esse omnium, quasi omnia requirantur ad perfectionem hujus actus, sed solum ex perfectione hujus actus sequitur, quia perfecte tendit in primum terminum, quod etiam perfecte tendat in omnia, circa quæ primus terminus est totalis ratio agendi. Sola autem essentia divina potest esse prima ratio agendi, tam intellectui divino, quam voluntati: quia si aliquid aliud posset esse prima ratio agendi, vilesceret illa potentia.

Ex hoc patet quomodo est æqualitas in Deo in diligendo omnia, comparando actum ad agens; sed comparando actum ad connotata, sive ad ea, super quæ transit, est inæqualitas: non tantum quia illa volita sunt inæqualia, vel inæqualia bona sunt eis volita: sed etiam quia secundum quendam ordinem transit super illa: nam omnis rationabiliter volens, vult primo finem, & secundo illud, quod immediate attingit finem, & tertio alia, quæ remotius sunt ordinata ad attingendum finem. Cum igitur Deus rationabilissime velit, licet non diversis actibus; sed tantum uno, inquantum illo diversimode tendit super objecta ordinate; primo vult finem, & in hoc est actus suus perfectus, & voluntas ejus beata. Secundo vult illa, quæ immediate ordinantur in ipsum, prædestinando scilicet electos, qui immediate attingunt ipsum, & hoc quasi reflectendo, volendo alios diligere idem objectum secum, sicut prius dictum fuit de charitate *dist. 28. hujus*, Qui enim amat se primo ordinate, & per consequens non inordinate zelando, vel invidendo isto modo. Secundo vult habere alios diligentes: & hoc est velle alios habere amorem suum in se, & hoc

a Q. 1.

hoc est prædestinare eos, si velit eis hoc bonum finaliter. Tertio vult illa quæ sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiæ. Quarto vult propter illos alia, quæ sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem, ut serviat eis, ut sic verum sit illud 2. Phys. *Homo quodammodo est finis omnium sensibilium*, (a) scilicet quia propter ipsum volitum a Deo, quasi in secundo signo naturæ, sunt omnia sensibilia volita, quasi in quarto signo. Illud etiam, quod est propinquius fini ultimo, consuevit dici finis eorum, quæ sunt remotiora. Sive igitur, quia Deus vult mundum sensibile in ordine ad hominem prædestinatum, sive quia quodammodo vult immediatius hominem amare se, quam mundum sensibilem esse; homo erit finis mundi sensibilis. Patet igitur inæqualitas volibilium quantum ad ipsa volita, non ut volitio est ipsius voluntatis, sed ut transit super objecta modo prædicto: nec tamen illa inæqualitas est propter bonitatem præsuppositam in objectis quibuscumque aliis a se, quæ sit quasi ratio sic, vel sic volendi; sed ratio est in ipsa voluntate divina: quia sicut ipsa acceptat alia in gradu, ita sunt bona in tali gradu, & non e converso. Vel si detur, quod in eis, ut ostensa sunt ab intellectu, ostenditur aliquis gradus bonitatis essentialis, secundum quem rationabiliter debent complacere voluntati; hoc saltem est certum, quod complacentia eorum, quantum ad actualem existentiam, est mere ex voluntate divina absque alia ratione determinante ex parte eorum.

Ad primum dico, quod habitus habet aliquid perfectionis, & quoad hoc ponitur in Deo: quod autem requirit imperfectionem in perfectibili, hoc est per accidens, & sic non est ibi. Unde in Deo est per identitatem cum potentia, cum quodlibet sit infinitum.

Ad secundum dico, quod licet inanimata non sint proprie diligibilia ex charitate, quæ est amicitia, & ad ipsa non est amicitia proprie habenda: potest tamen haberi ad ipsa aliquod *velle* ex charitate, quale scilicet habendum est ad ea, possum enim ex charitate velle arborem esse, & arborem mihi servire ad talem actum, inquantum talis actus juvat me ulterius ad diligendum Deum in se; & hoc modo potest concedi, quod Deus ex charitate diligit omnia; non volitione amicitiæ, sed tali, qualis est habenda respectu eorum.

Tertium concludit inæqualitatem, quantum ad bona volita ipsis dilectis: non enim vult non prædestinatis tanta bona, quanta prædestinatis; nec illis, quibus dicitur irasci, vult tantum bonum pro tunc pro quando dicitur irasci, quantum vult aliis, quibus dicitur non irasci: & ista inæqualitas dilectionis, hoc est, effectus dilectionis concedenda est, non solum quantum ad gradus specificos, sed etiam in individuis ejusdem speciei. Nec ratio hujus est natura in isto, & in illo, sed sola voluntas divina.

Ad argumentum in oppositum, non concludit æqualitatem, nisi ut actus est operantis, non autem ut transit super objecta.

a Tex.34.

DISTINCT. XXXIII.

Circa istam trigesimam tertiam Distinctionem, in qua Magister agit de virtutibus moralibus, vel cardinalibus; quæritur.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum virtutes morales sint in voluntate, sicut in subjecto.

Quod non, Philosophus 1. *Eth.* (a) dicit, quod sunt in parte irrationabili animæ: & Commentator exponit, quod in ea, quæ est media inter plantativam, & rationalem: talis non est voluntas, sed appetitus sensitivus. Præterea, 3. *Ethic.* ponit Philosophus fortitudinem, & temperantiam in appetitu sensitivo. Præterea, sexto Ethicorum, Commento. 6. (b) *Prudentia est recta ratio agendorum*, quære ibi. Præterea, *primo Politic. cap.* 3. Ratio dominatur appetitui inferiori principatu politico, id est, civili, ita quod appetitus ille potest contra moveri: igitur ad hoc, ut delectabiliter moveatur a ratione recta est necessarium ponere in illo tales habitus. Præterea; Fortitudo, & Temperantia dicuntur esse in irascibili, & concupiscibili: hæc autem non distinguuntur in voluntate, sed tantum in appetitu sensitivo: quia conditiones objecti, quas respiciunt scilicet bonum arduum, & bonum delectabile, non per se variant objectum voluntatis, sed tantum bonum sensibile, quod objicitur appetitui sensitivo. Præterea, Voluntas sufficienter perficitur per virtutem Theologicam: ergo, &c. (c) Contra, Virtus est habitus electivus ex diffinitione sua, 2. *Ethic.* electio autem est actus voluntatis, vel rationis; 6. *Ethic.* Est enim appetitus consiliativus, hoc autem pertinet ad voluntatem, quæ operatur, præsupposita cognitione rationis; habitus autem est illius potentiæ, cujus est per se talis operatio: igitur habitus moralis est per se voluntatis. Præterea, Virtus habet pro per se objecto bonum honestum: illud autem est per se objectum voluntatis. Præterea, Virtus est per se principium actus laudabilis, (d) 2. *Ethic.* nulli autem debetur laus, nisi voluntarie agenti: igitur ejus est virtus, cujus est per se libere agere: illud est voluntas.

Hic dicitur (e), quod Philosophus sensit partem negativam, alias insufficienter locutus est de virtutibus moralibus: quia ubicunque loquitur de virtutibus moralibus, dicitur concedere, quod sint in parte sensitivæ; nusquam autem, quod sint in intellectiva, nisi 5. *Eth. cap.* 1. *de justitia.* Ad hoc ponuntur rationes. Prima est hæc: Voluntas est ex se determinata ad bonum simpliciter, quia vel illud est pro-

a *Cap.* 9. *& inde.* b *Vide* 6. *Eth c.* 5. c *Cap.* 6. *Cap.* 3. *Idem* 1. *Eth. c.* 6. d *Cap.* 5. e *D. Th. hic a.* 2. *q.* 4. *vide cum* 1. 2. *q.* 50. *a.* 5. *Ægid. quodl.* 4. *q.* 18. *Prima ratio D. Th.*

proprium objectum ejus, ut distinguitur contra bonum, ut *nunc*, quod est objectum appetitus sensitivi: vel potest tendere in bonum, ut *nunc*, potest sufficienter determinari in tendendo, vel non tendendo ex ostensione rationis. Videtur enim, quod objectum moveat solum, sicut est apprehensum, ipsam voluntatem, & ita non est necesse ponere in ea habitum, sed sufficit, quod intellectus sufficienter perficiatur ad recte ostendendum. Secundo arguitur ex libertate voluntatis, quia voluntas, cum sit libera, potest sufficienter se determinare: igitur non indiget alio determinante, ut habitu aliquo. Hoc etiam arguitur aliter, quia si libere agit, repugnat sibi determinari ad agendum per modum naturæ: sed virtus inclinat per modum naturæ, & ita repugnat modo agendi ipsius voluntatis, & ita non est in ea. Tertio sic, ubi sunt extrema, ibi & medium, igitur ubi sunt passiones excedentes, ibi erit virtus, quæ est moderatrix earum: sed passiones sunt in appetitu sensitivo, non autem in voluntate: ergo. Quarto, quia si in voluntate posset esse virtus ex actibus ejus rectis moralibus, aliis ab actibus appetitus sensitivi, acquisita: igitur Angelus ex rectis volitionibus moralibus posset acquirere virtutes morales: consequens videtur inconveniens, & contra Philos. 10. *Ethic.* ubi manifeste negat ab eis tales virtutes.(a)

Hæc opinio improbatur viis similibus his, quæ positæ sunt ab eis pro ea. Et primo per Philosophum, primo Politicorum. (b) *Necesse est*, inquit, *principiantem habere virtutem, ut recte principetur, & principaliorem, quam in servo, ut recte subjiciatur.* Et applicat ad partem superiorem, & inferiorem, in anima. Præterea, isti concedunt justitiam esse in voluntate: igitur rationes communes de voluntate, & virtute morali non concludunt: nec etiam auctoritates Philosophi, 1 Ethic. De obedibili rationi, debent intelligi de solo appetitu sensitivo: quia si solum illum intelligeret per obedibile rationi, igitur insufficienter dividit animam, in quantum est capax virtutis moralis, & inquantum tractat de ipsa: tractat enim de ea ut est susceptiva virtutis moralis, & tamen voluntas est susceptiva justitiæ, propter quam saltem est susceptiva virtutis moralis, quæ, nec est in ratione, nec in obedibili rationi, ut ipsi intelligunt illa duo membra. Præterea, ante diffinitionem virtutis, circa medium primi, volens Philosophus inquirere diffinitionem fœlicitatis, dicit sic. (c) *Separandum igitur nutritivam, & augmentativam vitam: sequens autem sensitiva quædam utique erit: videtur ergo & hic communis homini, & equo, & bovi & omni animali: relinquitur ergo operativa quædam rationem habentis, hic autem hoc quidem, ut bene persuasibile ratione, hoc autem, ut habens, & intelligens.* Ex ista litera patet, quod primo excludit partem sensitivam, quia in ista non est operatio hominis secundum quod homo, qualis est operatio secundum virtutes morales: & per consequens non sunt principaliter ponendæ in ista parte: igitur illud, quod relinqui-

 tur,

a *Cap.* 10. b *Cap.* 1. 1. *Eth. cap.* 9.

tur, scilicet operativa hujus, scilicet rationem habentis, est per se excellens super totam partem sensitivam; & illud dividit ipse in intelligens, & in bene persuasibile a ratione: igitur per persuasibile a ratione, intelligit voluntatem: quia per intelligens, constat, quod intelligit intellectum. Sic igitur patet expresse ex dictis suis, quod obedibile rationi vocat aliquando appetitum sensitivum, aliquando voluntatem; sicut in fine primi: & sicut obedibile rationi dupliciter accipitur, ita & *rationale* accipitur dupliciter; uno modo stricte, & primo, & sic convenit soli intellectui: alio modo non stricte, nec primo, sed simpliciter, & sic convenit etiam voluntati, sed tertio scilicet, appetitui sensitivo, non convenit per essentiam, sed transumptive. Igitur illud medium, quod est voluntas, nunc vocatur rationale ab uno extremo; nunc obedibile rationi ab alio extremo. Stricte enim accipiendo *rationem* ipsa est persuabilis a ratione: accipiendo *rationem* large, prout dividitur contra sensum, sic est rationalis: appetitus autem sensitivus, non est persuasibilis a ratione, sed obedibilis rationi: & hæc verba bene possunt ponderari, quia liberum bene est persuasibile, non tamen proprie obedibile; appetitus autem sensitivus, quia non est liber, non est persuasibilis, sed obedibilis, imperio voluntatis. Præterea, ad hoc sunt multæ auctoritates Augustin. una de moribus Ecclesiæ, ubi vult, quod quatuor virtutes morales non sunt, nisi amor ordinatus, vel amoris ordinati: Quære ibi. Item 14. *de Civit. cap.* 5. & 6. diffuse: Quære ibi; de hoc etiam Avic. 9. *Met. c. ult.*

Præterea, rationes adductæ pro opinione ducuntur ad oppositum. Prima sic: voluntas est indeterminata, non tantum ad opposita, sed etiam in modo agendi, scilicet recte, & non recte: igitur indiget aliquo inclinante determinate ad recte agendum: & illud est virtus. Consequentia patet, quia ad hoc ponuntur virtutes in potentiis, ut potentiæ, quæ de se possunt recte, & non recte agere, regulentur per virtutes. Probatio antecedentis, quia voluntas potest velle sibi quodcumque bonum, in quo ostenditur ratio sui primi objecti, & in diligendo, & in volendo talia, potest non recte agere. Quod si dicas, quod sufficit rationem recte ostendere, & quod ideo non requiritur virtus in voluntate, sed in ratione; hoc est falsum, quia tunc oporteret prius rationem errare in ostendendo, quam voluntatem male eligere; & ita ante primum peccatum voluntatis, erit error in intellectu: quod est irrationabile, quia tunc pœna esset ante culpam. (a) Præterea, dato, quod voluntas possit sufficienter determinari per intellectum ad recte eligendum: non tamen sequitur, quod non generetur habitus in ea: quia intellectus magis determinatur ad recte judicandum quia intellectus inquantum habet operationem præviam actui voluntatis, mere naturaliter agit: & tamen non negatur in intellectu ex frequentibus actibus habitum generari ad recte judicandum, scilicet prudentiam; cum igitur voluntas non sit magis determinata ex se

a *Vide* 2. *d.* 21.

se ad unum, quam intellectus; potest in ipsa ex actibus ejus frequenter elicitis quædam habilitas generari inclinans ad similes actus, & illam voco virtutem. Præterea habitus non tantum ponuntur in potentiis, ut per eos potentiæ agant recte; sed ut delectabiliter, & prompte: quia recte potest agere quis sine habitu proprie acquisito, sicut patet in vitioso noviter converso ad bonum, cui sit ratio recta dictet aliquid oppositum vitio consueto esse eligendum, licet istud eligat, non tamen delectabiliter: non enim statim in primo actu corruptus est totus habitus vitiosus; imo nec nihil, vel parum remissus. Hoc patet per experientiam, quod talis difficulter eligit bonum honestum, & delectabile sibi esset eligere oppositum secundum malam consuetudinem præcedentem: igitur ad hoc, quod voluntas delectabiliter agat dictatum a ratione, requiritur habitus ad eliciendum actum conformiter illi habitui.

Ad rationem igitur primam, respondeo, quod procedit ex æquivocatione ejus, quod est bonum simpliciter: illud enim potest intelligi, vel ut distinguitur contra bonum apparens, vel ut distinguitur contra bonum in singulari acceptum. Si primo modo, sic bonum simpliciter non est objectum voluntatis, quia tunc voluntas non posset habere actum circa aliquod objectum apparens: nulla enim potentia potest habere aliquem actum, circa illud, in quo non salvatur ratio sui primi objecti, & ita voluntas cujuscumque viatoris esset confirmata ex objecto suo, nec posset peccare. Secundo modo potest concedi, quia bonum sub ratione boni in universali est objectum appetitivæ, & suæ propriæ cognitivæ: sensus autem secundum communiter loquentes, cognoscit singulare, & intellectus universale: (a) ideo appetitus sensitivus habet pro objecto bonum ut nunc, id est, bonum singulare cum conditionibus individuantibus; voluntas autem habet pro objecto bonum ostensum ab intellectu, quod est bonum universale, quod est bonum simpliciter. Quod additur ibi, quod sufficit rationem rectam ostendere; Contra, quia tunc voluntas non posset in oppositum: error.

Secunda ratio ducitur ad oppositum sic, magis indiget disponi per virtutem habens actionem suam in potestate sua; quam non habens, quia non habens, non operatur laudabiliter, vel vituperabiliter; sed habens sic: igitur indiget illo, per quod possit laudabiliter operari: hoc autem ponitur virtus, sed voluntas habet in potestate sua actionem suam, & non appetitus sensitivus: ergo videtur etiam mirabile, quod illud, propter quod homo laudatur in operando, sit præcise in eo, quod est sibi commune cum brutis. Nec valet hic arguere, quod naturale agens determinatur ad agendum: igitur, & voluntas, cum non sit potentia activa naturaliter: nam a puris agentibus naturalibus omnes removent habitus; quia ex se sunt summe inclinata; in intellectu tamen, qui magis naturaliter agit, quam voluntas non negatur habitus, quia non est ex se summe determinatus, vel

a *Vide extr. de hæret. cap. Ad abol. & art. Paris. c. 9.*

vel inclinatus: nec ista indeterminatio est ex imperfectione activi, sed ex illimitatione, quæ est perfectio activi. Alia enim mere naturalia determinantur sic ad unum, quod non possunt in oppositum contrarie, vel saltem contradictorie: voluntas autem non sic determinatur, sicut dictum est *dist. 25. secundi*. Illa etiam probatio, quæ ibi additur, quod virtus inclinat per modum naturæ, quod est contra modum voluntatis, concluderet charitatem, & spem non esse in voluntate: quod est communiter contra omnes Theologos. Ad primam igitur istarum probationum dico, quod licet voluntas ex sua libertate possit se determinare in agendo: tamen ex actione sua est receptiva alicujus habilitatis directe inclinantis ad similem actionem: illa enim determinatio ejus non est per formam naturalem, qualis est in igne ad operandum: sed ex libera actione, quæ procedit a potentia indeterminata, & ita determinabili per habitum. Ad secundam probationem patet ex dictis *dist. 17. primi, & 25. secundi*, qualiter causa secunda naturaliter agens potest concurrere cum causa priori libere agente, & qualiter effectus dicitur liber propter libertatem causæ principalis; habitus autem, si est causa substantiæ actus, est causa secunda respectu voluntatis.

Tertia ratio de moderatione passionum ducitur ad oppositum sic. Primo, quia in voluntate sunt passiones secundum August. 14. *de Civit. cap. 5. & 6.* igitur si propter moderationem passionum ponenda sit virtus in supremo illius potentiæ, in qua est passio, sequitur quod cum in suprema parte animæ, scilicet voluntate, sint aliquæ passiones, quod ibi ponentur virtutes. Præterea, moderatio passionis intelligi potest dupliciter, aut inexistentis, aut futuræ. Inexistentem moderari convenit dupliciter, vel minuendo passionem, quæ nata est fieri ab objecto secundum se, ne sit immoderata, sicut objectum esset natum delectare potentiam sensitivam, sibi derelictam; aut referendo delectationem illam in finem convenientem rationi rectæ, ad quem non refertur, ex ratione absoluta objecti appetitus sensitivi. Futuram etiam moderari, potest dupliciter intelligi (a); vel fugiendo objectum, quod natum est delectare potentiam immoderate: vel assumendo sola objecta, quæ nata sunt moderate delectare, & tunc passio futura non moderatur in se, sed ne immoderata insit, præcavetur. Quocunque istorum modorum intelligatur moderatio passionis; magis potest voluntati competere, quam appetitui sensitivo, si passio inest, vel inerit illi appetitui sensitivo. Nam de passione inexistente, si possibile est minui, magis potest eam minuere voluntas, quæ libere agit, quam appetitus sensitivus, qui patitur ab objecto, vel qui coagit sibi, quantum potest. Magis etiam potest voluntas referre ad finem consonum rationi rectæ, quam appetitus sensitivus, quia voluntas est proprie appetitus rationalis, & ita proprie collativa ad finem, quem ratio ostendit: *uti* enim, quod est referre aliquid ad finem debitum, non est actus appetitus sensitivi, sed voluntatis: proprie

a *Vide 2. Eth. c. ult. exemplum de Helena.*

prie enim conferre non conceditur appetitui sensitivo, vel cuicunque sensui sicut voluntati, & intellectui. Si intelligatur de passione, quæ immoderata debet præcaveri, & moderata assumi, satis videtur planum: quia circa futurum magis videtur voluntatem posse habere actum rectum, quam possit appetitus sensitivus; quia cognitiva voluntatis, quæ est ratio, magis potest consiliari de futuris, quam sensus. Ex his rationibus adductis pro opinione prædicta, patet quomodo concluditur oppositum; tum quia voluntas est rectificabilis respectu propriæ operationis, & non est de se recta: tum quia est indeterminata & determinabilis non minus, quam intellectus, a quo non negatur habitus; tum quia ejus est principalitas in operando operationes humanas, quia libera est: & operationes humanæ requirunt in principali agente virtutem, ratione cujus habetur laus; tum quia nata est proprie delectari in sua operatione, & ita habere habitum, quo delectabiliter operetur; tum quia voluntas magis potest per habitus moderari passiones debito modo, quam appetitus sensitivus, si eos haberet. (a) Præter istas rationes arguitur contra opinantem sic. Si secundum cum in statu innocentiæ non esset in appetitu sensitivo aliqua passio repugnans rectæ rationi, non esset necessarium ponere virtutem in illo appetitu: & tamen virtutes tunc fuissent, quia tunc fuisset homo perfectus secundum eas, sicut patet per Magistrum in litera. Pro hoc etiam est Augustin. *in epist.* 35. *vel* 36. item in Soliloquiis, *virtus perfecta est ratio in anima perveniens ad finem*. Item primo de Civit. cap. decimoquinto. Item Magister assignat in litera actus virtutum, in quos possunt, & qui possunt remanere in patria: & illi non sunt appetitus sensitivi.

Ad quæstionem potest dici, quod licet voluntas sine habitu posset in actum rectum etiam moraliter bonum: nec tantum hoc, sed & intellectus potest in rectum judicium, sine omni habitu intellectuali: primus enim actus rectus intellectus, & prima actio voluntatis recta præcedunt habitum, etiam secundum quemcunque gradum: quia ex eis generatur quicquid primo inest de habitu: tamen sicut in intellectu, vel per primum actum, vel per plures actus elicitos, recte generatur habitus prudentiæ, ita etiam per ipsum rectum, eligere consonum rectæ rationi, vel recto dictamini rationis, vel per multas tales electiones, generatur in voluntate virtus recta, inclinans ipsam ad recte eligendum. Hoc probatur, quia prius naturaliter eligit voluntas, quam ipsa, vel ratio aliquid imperet appetitui sensitivo: ratio enim non videtur attingere appetitum sensitivum, nisi mediante voluntate, quæ est proprie appetitus rationalis: voluntas autem prius vult aliquid in se, quam imperet potentiæ inferiori actum circa illud: non enim quia imperat potentiæ inferiori, ideo vult; sed e converso: igitur in illo priori potest voluntas, cum sit indeterminata, & determinabilis, sicut intellectus, generare in seipsa ex rectis electionibus habitum inclinantem ad recte eligendum: & hic habitus pro-

---

a *Vide Henric. quodl. 6. q. 2.*

propriissime erit virtus, quia propriissime habitus electivus inclinans ad recte eligendum, sicut ex rectis electionibus generatur. Potest tamen concedi, quod si voluntas volens potest imperare appetitui sensitivo vel moderando passionem ejus, vel imperando prosecutionem, vel fugam, si sint actus appetitus sensitivi, potest derelinquere ex imperiis rectis aliquem habitum in appetitu sensitivo inclinantem ad hoc, ut appetitus sensitivus delectabiliter moveatur ad sensibilia, ex imperio voluntatis, qui habitus derelictus, licet non sit proprie virtus, quia non habitus electivus, nec inclinans ad electiones: potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinat ad illa, quæ sunt consona rationi rectæ.

Contra primum membrum objicitur, quia tunc in Angelo possent esse virtutes morales: nam Angelus potest habere *velle* rectum, circa ea, circa quæ appetitus sensitivus natus est passionari; & ita ex multis talibus *velle* generaretur virtus in eo. Confirmatur, quia non solum circa passiones inexistentes in parte sensitiva convenit recte eligere: sed circa passiones ostensas ab intellectu; etiamsi nunquam inerunt, nec infuerunt, sicut tactum est in quæstione de scientia practica in procemio primi: igitur ex talibus electionibus generatur virtus in voluntate, & nulla concomitatur in appetitu sensitivo.

Præterea, si virtus moralis esset in voluntate, igitur ipsa esset nobilior, quam prudentia: quia nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio: (a) consequens est contra Philosophum, igitur & antecedens. Contra aliud membrum arguitur, quia si ex hoc solo, quod appetitus sensitivus movetur ab imperio voluntatis, potest generari in ipso quædam qualitas inclinans ad similes actus, & illa sit virtus: igitur pari ratione in parte corporis frequenter mota ex imperio voluntatis, potest generari habitus moralis; & etiam in animatis, & irrationabilibus, quibus voluntas utitur.

Ad primum concedi potest, quod si Angelus esset creatus in puris naturalibus non habens in voluntate virtutes morales, posset generari in eo ex multis rectis electionibus; non quidem circa passiones in appetitu sensitivo, sibi inexistentes: nec etiam, quæ infuerunt, vel inerunt, vel possunt inesse: sed solum circa tales passiones in universali ostensas per intellectum; qua ostensione posita, & dictato quid esset eligendum, si possibile esset eas haberi ab eis, voluntas ejus consona tali dictamini ex multis electionibus, posset habere habitum moralem rectum. Hoc probatur, quia omnem voluntatem non necessario carentem perfectione conveniente voluntati, convenit habere quamcunque perfectionem voluntatis: velle autem bonum circa agibile, non solum sibi, sed etiam alteri (& hoc non tantum in ordine ad bonum divinum, sed inquantum est quoddam bonum proprium) est quædam perfectio voluntatis, & voluntas Angeli non est necessario imperfecta: igitur potest sibi competere habitus, quo velit mihi bonum temperantiæ, inquantum est mihi bonum conveniens, & habitus iste

a 6. Eth. c. 6.

iste non potest dici charitas, quia, ut dictum est, iste habitus non est tantum bonum, ut quoddam ordinatum ad diligendum Deum, sed sub ratione propriæ bonitatis in eo: nec est alius habitus quam temperantiæ, quia per *mihi*, & *tibi* non variatur ratio formalis habitus: igitur sicut habitu temperantiæ formaliter eligo mihi hoc bonum; ita habitu ejusdem rationis potest mihi quilibet velle hoc bonum. Hoc modo consequenter posset poni in Deo esse rationem virtutum moralium sicut in eo conceditur charitas sine accidentalitate ejus, & ita ex ista ratione de Angelo, quæ adducitur contra propositum, sumitur ratio ad propositum: nam voluntas Angeli potest velle mihi bonum temperantiæ, inquantum est tale bonum, quod *velle*, est proprius actus temperantiæ: igitur ex habitu temperantiæ potest illud velle, sicut argutum est, & ita erit in eo temperantia: & non in parte sensitiva: igitur in alia.

Si obiicitur, quod est contra Philosoph. 10. *Ethic.* qui negat a Diis virtutes morales; Respondeo, ita forte negaret ab eis omnem habitum accidentalem, si secundum aliquos poneret eos naturaliter esse beatos. Aliter si non placeret ponere in eis virtutes morales, potest negari consequentia illius rationis factæ contra propositum: & hoc altero istorum modorum; vel quia virtus non est circa quodcunque bonum, sed circa bonum difficile: bonum autem tale, quod ponitur objectum virtutis non est difficile; nisi habenti appetitum sensitivum, qui natus est ferri in oppositum illius boni, saltem quantum ad aliquam circumstantiam: & ex hoc, quod appetitus sensitivus sic inclinatur, voluntas in eodem nata est sibi condelectari, & ex hoc difficile est voluntati tendere in bonum debite circumstantionatum. Voluntas autem Angeli, quia non est conjuncta appetitui sensitivo, non est nata condelectari sibi, & ita sine difficultate tendit in bonum morale, idest, recte circumstantionatum.

Alio modo dici potest, quod duplex est volitio, una simplex, quæ est quædam complacentia objecti; alia efficax, qua scilicet volens prosequitur ad habendum volitum si non impediatur. Sola autem secunda est proprie electio, eo modo, quo Philosophus loquitur 3. Ethic. *voluntas est impossibilium, electio non.* Nullus enim eligit impossibile, idest efficaciter vult, ex qua volitione prosequatur illud, licet aliquis posset simplici volitione velle impossibilia: quomodo forte peccavit, vel peccare potuit primus Angelus volendo æqualitatem Dei, Potest igitur dici, quod in habentibus appetitum sensitivum voluntas, potest esse principium multarum electionum respectu objecti moralis, & ista volitio efficax est electio, quæ sola nata est generare habitum: quæ licet sit prior omni habitu in appetitu sensitivo, tamen natus est esse principium imperandi tali appetitui; in Angelo autem potest esse volitio simplex non nata imperare.

Ad secundum, quamvis posset negari quod oportet omnem perfectionem nobilioris perfectibilis esse nobiliorem quacunque perfectione perfectibilis minus nobilis, sed sufficit supremam nobilioris excedere supremam minus nobilis: virtus autem moralis non est suprema perfe-

ctio

ctio voluntatis, nec prudentia intellectus, sed charitas voluntatis, & fide intellectus, & charitas videtur excedere fidem. Tamen ista responsio non videtur sufficere, quia respectu ejusdem objecti nobilior potentia videtur habere nobiliorem actum, quando utraque agit secundum totam virtutem sui, quia ibi non est excessus ex parte objecti, quia idem est: igitur ex parte potentiarum tantum, & eatenus nobilior excedit. Cum igitur circa bonum morale, quod est idem objectum, sit actus intellectus practici, & voluntatis, si utraque perfecte agat, hæc dictando, illa eligendo, simpliciter nobilior erit electio recta, quam dictamen rectum: & per consequens habitus generatus ex electionibus rectis, erit nobilior habitu generato ex dictaminibus rectis, quod concedo. Et ad Philosophum præferentem prudentiam: Respondeo, prudentia quodammodo est regula aliarum virtutum, pro quanto ipsa, vel actus ejus præcedit generatione habitum, & actum virtutis moralis. Ex ista prioritate actus, & habitus moralis conformatur sibi, tanquam priori, & non e converso. Similiter hæc prioritas apud Philosophum videtur concludere rationem regulæ, & mensuræ, & in hoc dignitatem: sed non sequitur: ergo simpliciter dignior. Ad tertium conceditur, quod in parte corporis potest esse virtus, & habitus, sicut patet in manu scriptoris, & pictoris; manus enim mea inexercitata, inhabilis est in illa facultate, quæ est ad cithatizandum, exercitata autem est habilis; quod non est nisi habilitate inhærente manui, quæ habilitas conceditur esse quædam virtus, quia quædam qualitas habilitans ad opus virtutis moralis. Conceditur autem hoc ulterius de irrationabili, ut de equo ad actus quosdam, ad quos est assuefactus; sed in mere inanimatis non invenitur: non enim ex consuetudine projicitur facilius lapis sursum.

Ad argumenta principalia: ad omnes auctoritates, concedo, quod affirmanti, scilicet, quod in appetitu sensitivo est quædam qualitas, quæ potest dici virtus licet minus proprie; quam illa, quæ est in voluntate inclinans ad electionem. Ad illud de irascibili, & concupiscibili, dico, quod sunt non tantum in appetitu sensitivo, sed in voluntate. Et cum objicitur de objectis arduo, & delectabili: sive illa sint objecta, sive non, de quo quæst. sequenti, ita potest inveniri distinctio ex parte objectorum, comparando ad voluntatem, sicut comparando ad appetitum sensitivum. Ad aliud, cum dicitur, quod voluntas sufficienter perficitur per virtutem Theologicam: Respondeo; verum est respectu boni divini, & respectu nullius alterius; nisi in ordine ad diligere Deum; ita quod nullus actus, elicitur ex charitate, nisi cujus objectum, ad quod sistitur, est Deus, licet per alia objecta media; non solum autem possum ordinate velle Deum, vel hoc bonum in ordine ad Deum, sed etiam bonum hoc, inquantum habet talem bonitatem convenientem mihi, secundum propriam rationem, & sic velle hoc bonum, est ex alio habitu. Si objicitur: ille habitus non erit ratio referendi in Deum: igitur non erit rectus, quia actus ejus videtur frui bono creato. Respondeo, habitus inferior non habet de se actum habitus superioris: charitas autem, quæ est habitus superior habet

habet referre hunc actum immediate in Deum: nullus igitur alius habitus habet proprie ex se sic referre; sed tantum habet ex se suum actum proprium diligendi hoc bonum, quod bonum debet ulterius referri per charitatem. Nec ex hoc sequitur, quod inferior sit malus, nec quod sit principium fruendi bono creato: quia etsi non referat, tantum negative fruendo, tamen non contrarie, scilicet repugnando *frui* recto, & hoc non est frui: quia *frui* non tantum includit *non referre* negative, sed oppositum ejus, quod est *non referre* contrarie, scilicet *uti*, sicut dictum est *dist.* 1. *primi*.

Ad illud de principatu despotico, & politico, dicitur quod Philosophus putavit conditionem naturæ corruptæ esse conditionem naturæ institutæ; tamen de hoc aliter dictum est, in 2. lib. qualiter appetitus inferior (a) natus erat habere suam delectationem, & qualiter potuit concorditer voluntari moveri, ita tamen, quod potuit poni aliqua virtus in utroque appetitu; nisi forte justitia originalis faceret in voluntate perfectius dominium respectu appetitus sensitivi, ita quod posset statim uti appetitu sensitivo serviliter; sed adhuc non salvaretur, ut videtur, quod appetitus sensitivus delectabiliter moveretur, quantumcunque voluntas dominaretur super eum, nisi in ipso appetitu esset aliquis habitus inclinans ad talem actum eliciendum: sicut ego volens te recte eligere circa passionem aliquam, possem generare in me virtutem moralem ex hoc. Tenendo igitur viam illam, distinguitur de voluntate, (b) ut natura, ut libera, & ut deliberativa. Primo modo negatur ab ea virtus, quia sic naturaliter tendit in finem & in bonum quodcumque ostensum, ut in ipso relucet finis: & propter talem determinationem non requiritur virtus in ea, ut sic: nec etiam requiritur in ea, ut libera: quia virtus inclinat per modum naturæ, & ipsa, ut libera non est nata moveri naturaliter: Si enim posset inclinari naturaliter, igitur posset necessitari, ut libera. Tertio igitur modo, scilicet ut deliberativa, non est respectu finis, sed est respectu eorum, quæ sunt ad finem: & respectu hujus erit in ea habitus moralis. Additur etiam, quod virtus movet per modum naturæ, quia subito. Unde secundum Philosophum 3. Ethic. (c) *Si in repentinis sit impavidus, maxime apparet fortis*. Contra hæc. Primo, quia voluntas, ut natura, nullum actum elicit, ut dictum est *dist.* 15. *hujus tertii*: igitur ut natura, non tendit in aliquod objectum, nec finem, nec aliud per actum elicitum; sed tantum tendit per inclinationem naturalem, sicut grave dicitur tendere deorsum, etiamsi quiescat sursum. Contra alia duo membra arguitur, quia unum videtur includere aliud: nam ut est deliberativa, est libera. Aut enim dicitur deliberativa in quantum præcipit deliberationem, aut inquantum, eligit prævia deliberatione: & utrumque convenit sibi inquantum libera, quia libera imperat illam deliberationem, & libere eligit: igitur negando in ea esse virtutem, ut libera, & concedendo in ea esse virtutem ut deliberativa, est contradictio. Nec illa probatio, quod non sit in

a *Dist.* 29. b *Henric. quodl.* 4. *q.* 22. c *Cap.* 9. & 10.

in ea virtus, quia tunc posset necessitari, concludit, quia agens superius, in cujus potestate est actio inferioris, non potest necessitari ab inferiori agente: virtus autem si aliquo modo est agens ad actum, est inferius agens, ut dictum est *dist. 17. primi (a)* de habitu. Ibi etiam dictum est qualiter non repugnat, quod libere agat, & tamen habitus agat in ea per modum naturæ.

Consimiliter etiam posset probari, quod non sit virtus in ea, ut deliberativa, si illud est verum, quod virtus sit repentine præveniens deliberationem: nam voluntas, ut repentina, non videtur deliberative agere, sed prævenire deliberationem, tamen non oportet huic inniti; quia oportet, quod illud verbum exponatur: absolute enim nullus vitiose, vel virtuose agit, nisi agat ex deliberatione; sicut enim non humane agit, nisi agat intelligendo: ita circa illud, quod est ad finem, non humane bene agit nisi intelligendo illud, propter quod agit, & istud intelligere, est deliberare. Unde virtuosus, non sic agit repentine, & sine deliberatione, sicut agit natura, *(b) ex secundo Physicorum*: Debet igitur sic intelligi dictum Philosophi, quod sicut virtuosus, objecto ostenso, inclinatur ad recte agendum ex recto habitu, ita etiam per prudentiam ordinatus est ad statim recte dictandum circa illud eligibile, & quasi imperceptibiliter deliberat, propter promptitudinem ejus in syllogizando practice: alius autem imperfectus cum difficultate, & mora syllogizat practice: & si tandem recte eligat, non dicitur repentine agere; sed morose; & alius perfectus quasi repentine agere respectu illius, quia agit quasi in tempore imperceptibili.

DISTINCTIO XXXIV.

Circa istam trigesimam quartam Distinctionem, in qua Magister agit de septem donis; quæritur.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum virtutes, dona, & beatitudines, & fructus sint idem habitus inter se?

Quod sic; Gregor. super illud Job. 1. *Nati sunt ei septem filii, & tres filiæ*; (c) quære ibi. Prætetea, si isti essent alii ab aliis, nullus ex una parte esset idem alii ex alia parte: Consequens est falsum; quia fortitudo est donum, & virtus. Et si dicatur, quod fortitudo hæc, & illa sunt alterius rationis. Contra, quia habent actum ejusdem rationis. Contra, non est idem numerus donorum, beatitudinum, & virtutum: numerata etiam non concordant, sicut patet; quia aliquid beatitudo, quod non est donum, & e converso, & aliquid donum, quod non est virtus, & sic de aliis.

Ad

a *Qu. 1.* b *Tex. 86. & circiter.* c *Lib. 1. c. 18. in 3. exposit.*

Ad quæstionem dicit Henricus *quodl. 4. qu. 23.* (a) quod sicut circa delectationes vitiosas convenit tripliciter se habere, scilicet modo humano, super humano; & inhumano, & similiter sicut circa tristitias inordinatas ita similiter circa tristitias ordinatas. Modo humano, ut quando circumstantiis debitis sustinet quis terribilia, & ad hoc est virtus moralis acquisita, vel infusa; quæ tamen non facit sustinere sine tristitia, secundum Philos. 3. *Ethic.* (b) & secundum Aug. 13. *de Trin.*, *cap.* 7. (c) Modo superhumano, ut quando terribile sustinetur cum gaudio sicut fuit in quibusdam Martyribus. Modo inhumano, & ut quasi divino, quando mors non solum non timetur: sed cum gaudio appetitur: sicut Paulus *cupiebat dissolvi, & esse cum Christo*, quod probatur per Augustinum super Joan. homil. prima tractantem illud 1. ad Corinth. 1. (d) *Cum sint in vobis schismata, nonne homines estis?* dicit Augustinus *voluit; quod essent dii, sicut dicitur in Psal. Ego dixi dii estis.* (e). Ad hunc tertium modum est virtus heroica; quam virtutem conjectat Pilosoph. opponi bestialitati; quæ est inhumana, circa delectationes vitiosas, de qua virtute dicitur 7. *Ethic.* dicit igitur, quod virtutes perficiunt hominem modo in humano, & dona modo superhumano, & beatitudines modo in humano. Sed contra hoc objicitur multipliciter. Primo, quia charitas est excellentissimum donum Dei secundum Augustinum 15. de Trinitate, cap. 19. & secundum Apostolum 1. ad Corint. 13. (f) *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam* (quod videtur esse modo inhumano velle ardere pro Deo) *charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*: igitur non videtur esse aliquod donum, quod excellentius perficiat, quam charitas: & tamen est virtus, & hoc si in primo gradu loquitur de virtutibus moralibus, & Theologicis. Præterea, circa terribilia convenit virtutem humanam recte tenere medium: igitur rectius, & rectissime, quantum possibile est tali naturæ: sed hoc est habitu fortitudinis ejusdem speciei, qui potest intendi secundum gradus, qui non variant speciem: igitur idem habitus specie disponit ad sustinendum modo perfecto, & supremo, sicut infimo. Si dicas, quod non eodem, sed alio: igitur ille, qui disponit ad sustinere in infimo gradu de necessitate est imperfectus quantum ad actum suum, & objectum: quia circa sustinere terribilia non potest habere perfectiorem, sed ad hoc, quod aliquis perfecte se habeat ad illud, oportet quod habeat habitum alium in specie. Sed pluralitas specierum non videtur ponenda sine necessitate manifesta, ubi scilicet una species non sufficeret; quod non apparet in proposito. Præterea, Christus tristabatur in passione sua, sicut dictum est *dist. 15. hujus*, & universaliter omnis martyr sibi dimissus, id est, si non fiebat circa eum miraculum, quantumcunque sustineret voluntarie, non sine tristitia quæcunque sustinuit, sicut probatur per Augustinum *lib. 13. de Trinitate*, *cap. 7.* ubi arguit contra Philosophos dicentes se esse beatos, quia habuerunt quid-

a *Dictum Henric.* b *Cap.* 11. c *Vide sup. dis.* 15.
d *Ad Phi.* 5. e *Psal.* 81. f *Cap.* 1. *& inde.*

quidquid voluerunt; quia si prospera acciderunt, illa voluerunt; si adversa, similiter, quia patienter sustinebant. Arguit autem contra eos, dicens, quod in adversis non habuerunt, quod voluerunt; quia quantum erat ex se noluerunt ea accidere: Si tamen accidebant, voluerunt ea patienter portare, ne amissa patientia miseriores essent. Et hoc universaliter persuadetur; quia patientia non potest esse circa secundum se appetibilia: miseri ergo erant in vita ista, quia sustinendo adversa, habuerunt aliquid, quod non omni modo voluerunt, quia objectum patientiæ ipsorum non erat absoluta ratione volibile; sed supportandum patienter. Præterea, impossibile est eundem agere simul aliquem actum humane, supermane, & inhumane: igitur acquisito dono evacuabitur virtus prius acquisita, vel infusa in Baptismo. Vel si maneat, non erit possibile exire in actum suum, vel non erit necessaria, quia ex perfectiori dono poterit exire in actum suum. Eodem modo beatitudines evacuabunt virtutes, & dona, vel saltem necessitatem eorum; quod videtur inconveniens, potissime si sit sermo de Virtutibus Theologicis: quia charitas non evacuabitur in patria, nec fides, nec spes in via. Præterea, ista vocabula *superhumane*, & *inhumane*, sunt metaphorica: nam omnis actus hominis, proprie loquendo, est humanus. Sicut enim necessarium est actum rectum convenire objecto, fini, & aliis circumstantiis: ita etiam necessarium est, quod conveniat ipsi operanti: non enim convenit mihi agere, quod convenit Regi, & multo minus, quod convenit Angelo: igitur necessarium est ad rectum actum hominis, quod agar illum modo humano: igitur quicunque habitus disponit hominem simpliciter ad agendum modo humano, disponit ipsum absolute ad agendum circa quodcunque. Præterea, si quis semper oraret, & daretur sibi donum intellectus, & non excitaret se circa credibilia; quia non haberet fidem acquisitam, sine qua fides infusa non exit in opus: posset operari modo superhumano per te; quia haberet donum intellectus: igitur posset excellentius agere circa credibilia, quam alius exercitatus in Scriptura sacra, quod non experimur, imo quicunque talis forte facilius erraret circa credibilia, quam alius bene exercitatus in Scriptura. Præterea, circa tot convenit bene ordinari humane, circa tot superhumane, & inhumane: igitur est idem modus ubique. Item, tunc beatitudo vera esset in actu alicujus beatitudinis, quasi supremi habitus.

Aliter dicitur, quod convenit per virtutes agere recte (a), per dona expedite, & per beatitudines perfecte.

Contra hoc, eadem virtute recte ago; quia virtus est rectitudo potentiæ, & perfecte ago; quia virtus est perfectio habentis in se, & qua opus ejus perfectum redditur, & expedite; quia virtus est habitus faciens expedite, & faciliter operari.

Aliter dicitur quod oportet aliquid disponere voluntatem, ut est mobilis a ratione recta; quod fit per virtutem: & aliud disponere eam;

a S. Bon. a. 1. q. 1. præsentis dist.

eam; (a) ut est mobilis a spiritu. scilicet quod fit per donum: hæc enim duo ponuntur moventia voluntatem.

Contra hoc: quia etiam falsum est; quod supponitur, quod ratio movet voluntatem, ita quod virtus non sit, nisi dispositio mobilis in voluntate: & secundo, quia per hæc non ponitur distinctio beatitudinum a donis, & virtutibus: & tertio ex quo Deus dedit habitum voluntati, semper assistit voluntati, & habitui ad actus sibi convenientes: sicut postquam illuminavit cæcum miraculose, semper assistit illuminato, ut possit movere illam potentiam: igitur per idem est aliquid proportionatum moventi primo, & secundo: igitur si per habitum proportionatur potentia sibi ipsi, per idem sufficienter proportionatur Spiritui sancto, ut alii moventi: non igitur propter illam motionem oportet ponere necessario alios habitus.

Ad istam quæstionem potest dici sine assertione, quod non sunt necessarii in via nisi illi habitus, qui sunt virtutes morales, intellectuales, & Theologicæ. Quod ostenditur sic: Nam ratione naturali concluditur necessitas habitus intellectualis perficientis intellectum, circa speculabilia, & habitus perficientis intellectum, circa operabilia: & ita habetur habitus intellectualis speculativus, & practicus. Consimiliter ratione naturali concluditur necessitas habitus perficientis appetitum circa ea, quæ sunt appetibilia in ordine ad se: & ulterius circa appetibilia in ordine ad alterum: & ita habetur prima distinctio virtutis appetitivæ ordinantis talem potentiam in actibus ad se, & ad alterum. Præter istos habitus, etsi forte concludatur per rationem naturalem, (b) quod homo non sufficienter perficitur istis habitibus, sicut nititur ostendere solutio primæ quæstionis primi quoad necessitatem alterius cognitionis acquisitæ: tamen ratio naturalis non sufficienter concludit, quis habitus intellectus distincte, & quis appetitivus sit necessarius alius ab istis: sed rationabiliter tenetur propter illas persuasiones, quæ positæ sunt *in quæstione illa primi*, quod præter istos habitus est necessarius ille habitus cognitivæ, & ille habitus appetitivæ, quos Ecclesia Catholica docet esse necessarios: & fide tenemus tres virtutes Theologicas esse necessarias perficientes immediate animam respectu objecti increati. Ex istis arguo sic: illi habitus tantum ponendi sunt in viatore, quibus perficitur circa omne objectum, quantum perfici potest in via: hujusmodi sunt septem virtutes in genere, non curando de scientiis speculativis acquisitis; igitur præter scientias speculativas acquisitas nullus erit habitus in viatore ponendus, alius simpliciter a septem virtutibus. Probatio majoris: objectum circa quod perfici potest viator, non potest esse nisi Deus, vel creatura: sed circa Deum sufficienter perficitur tribus virtutibus Theologicis: & hoc perfectissime quantum perfici potest, si illi tres habitus sint perfectissimi in suo genere: circa creaturam vero (non loquendo de speculativis) intellectus perfectissime perficitur per

 præ-

a *D. Th.* 1. 2. q. 68. *ar.* 1. *&* *Richar. art.* 1. q. 1. *hic.* b *qu.* 1. *Prologi.*

prudentiam, si prudentia sit perfectissima: ipsa enim est de omni agibili, & quantum ad omnem conditionem agibilis perfectissima notitia. Similiter quantum ad appetitum perfectissime perficitur tribus virtutibus moralibus, si sint perfectissimæ; quia tam circa alium, & appetibile alteri, quam circa se, & appetibili sibi, & hoc, vel primo, & directe, vel secundario propter illa prima: & hoc intelligendo de istis quatuor virtutibus cardinalibus, quod non sint in aliquo unus habitus numero, qui sit sibi universalis temperantia, vel universalis iustitia, hoc est circa omnia: sed quod singulæ species iustitiæ insint in suis propriis singularibus. Per tres autem virtutes Theologicas sufficienter perficitur viator circa Deum immediate; quia circa ipsum, ut immediate cognoscendum in via, sufficienter perficit; quia de Deo in via non potest haberi nisi cognitio fidei, sicut dictum est *supra in isto 3. dist. 24.* Circa autem ipsum, ut diligibilem in se; sufficienter perficit charitas; & ut appetibilem ut commodum mihi, sufficienter perficit spes; sicut patet in quæstionibus superioribus de fide, spe, & charitate, Sed non convenit viatorem habere circa Deum actus ordinatos alios, quam intelligere, diligere ipsum in se: & appetere eum mihi, ut bonum meum: ergo. Consimiliter circa omne aliud bonum a Deo, ut circa objectum sufficienter perficietur viator habitibus intellectualibus, & appetitivis; sed isti habitus intellectivi perficientes intellectum sunt virtutes intellectuales, & illæ sufficienter perficiunt viatorem, quantum possibile est, & ad considerandum, & ad syllogizandum practice. Habitus etiam appetitivi sunt virtutes appetitivæ, quæ virtutes sufficienter perficient viatorem ad appetendum, vel ad diligendum sive in ordine ad se, sive ad aliud: igitur homo perfecte ctus tribus virtutibus Theologicis, & virtutibus intellectualibus speculativis, & practicis, & virtutibus moralibus ordinantibus ad se, & ad alterum, perficitur quantum potest competere viatori: igitur non videtur aliqua necessitas ponendi aliquos alios habitus ab istis, qui sunt virtutes Theologicæ intellectuales, & morales.

Notandum ulterius, quod sicut habitus in genere Qualitatis est quoddam genus intermedium, ita habet sub se multa intermedia, antequam veniat ad species specialissimas. Sive enim primo dividatur per intellectualem, & appetitivum, quod videtur probabile: & ulterius utrumque horum per acquisitum, & infusum; sive e converso, primo per acquisitum, & infusum, & utrumque per intellectualem, & appetitivum; saltem ulterius intellectuale acquisitum dividitur per speculativum, & practicum, & appetitivum acquisitum in ordine ad se, & ad alterum. Acquisitum autem speculativum dividitur per realem, & rationis; vel quia est circa ens reale, vel rationis: Qui autem circa ens reale, dividitur illa divisione, quæ ponitur *6. Metaph.* scilicet in Mathematicam, natura lem, & Divinam; & quodlibet membrum illius dividitur forte multis divisionibus, antequam deveniatur ad species specialissimas. Habitus etiam practicus acquisitus dividitur in eum, qui est circa

circa agibile, & in eum, qui est circa factibile: & qui est circa factibile, plures habet divisiones antequam deveniatur ad species specialissimas; qui autem est practicus circa agibile, dividitur multiplici divisione, sicut patebit in quæstione de connexione virtutum. Sive enim sit scientia practica, sive sit prudentia practica, non est unicus circa omnia agibilia, sicut ibi tangetur.

Prima divisio habitus in appetitivum, & intellectualem.

- Habituum alius.
  - Intellectivus
    - Acquisitus.
      - Speculat.
        - Realis. — Metaphysic. / Mathemat. / Physicus.
        - Rational. — Logicus. / Rhetoricus. / Grãmaticus.
      - Practicus.
        - Circa agibile. Prudentia.
        - Circa factibile. — Lana. / Nemus. / Miles. / Navigatio. / Rus. / Medicina. / Ars fabrilis.
    - Infusus. Fides
  - Appetitivus.
    - Acquisitus.
      - Inordine ad se. — Fortitudo. / Tẽperãtia
      - In ordine ad alterum — Iustitia. / Charitas.
    - Infusus.
      - In ordine ad se Spes.
      - In ordine ad alterum.

Secundum aliam viam, prima divisio habitus est in in infusum, & acquisitum, ut sequitur.

- Habituum alius.
  - Infusus.
    - Intellectualis. Fides
    - Appetitivus.
      - In ordine ad se Spes.
      - In ordine ad aliud Charitas.
  - Acquisitus
    - Intellectualis.
      - Speculativus.
        - Realis. — Metaphysic. / Mathemat. / Physicus.
        - Rational. — Logicus. / Rhetoricus. / Grãmaticus.
      - Practicus.
        - Circa agibile. Prudentia.
        - Circa factibile — Lana. / Nemus. / Miles. / Navigatio. / Rus. / Medicina.
    - Appetitivus.
      - Inordine ad alterũ Iustitia
      - In ordine ad se. — Fortitudo / Temperantia.

De tota illa divisione habitus intellectivi, non accipitur in numero virtutum, nisi una virtus infusa, quæ est fides, & quoddam genus intermedium ad multas practicas acquisitas, quod dicitur prudentia: & sic connumerando species satis communes possunt haberi tres, scilicet fides, prudentia & scientia practica. Scientia autem speculativa, quia non perficit hominem ad bene operandum, ideo non connumeratur inter virtutes cardinales: minus enim est necessaria homini ad recte vivendum humane, quam prudentia, & etiam quam fides, ad recte vivendum politia Ecclesiæ. Appetitivæ etiam possunt poni quatuor; duæ acquisitæ, & duæ infusæ, stando in ipsis speciebus sub habitu appetitivo infuso, & acquisito Sub infuso quidem primo sunt spes, & charitas: sub acquisito autem virtus disponens appetitum ad se, & ad alterum. Quæ ad alterum, vocatur uno nomine communi, quod est justitia: quæ autem ad seipsum, non habet nomen commune: & forte illa est ratio, quare non statur in illa numeratione virtutum cardinalium, sed descenditur sub illa ad alias proximas sub eis. Appetibilium enim ad seipsum quædam sunt appetibilia ex se, quæ scilicet nata sunt ex se statim convenire: & quædam etiam sunt primo fugibilia, quæ scilicet nata sunt ex se statim disconvenire. Alia sunt appetibilia non primo, & alia nonprimo fugibilia. sed secundario propter illa primo appetibilia, & primo fugibilia: Virtus in communi, quæ disponit circa prima, vocatur temperantia: quæ circa secunda, fortitudo: & prima pertinet ad concupiscibilem, & secunda ad irascibilem. Quarum distinctio, ut aliqualiter videatur, est notandum quod concupiscibile respicit illud, quod ex se natum est esse conveniens, vel disconveniens, ita quod nullo alio posito circa ipsum, nisi sola apprehensione facta, natus est sequi actus delectandi, vel tristandi, sive prosequendi, vel fugiendi, quantum est ex parte ejus: talia non respicit irascibilis: actus enim irascibilis est irasci, quod secundum Philosophum 2. *Rhetoricorum*, est appetere vindictam secundum rationem apparentem, propter apparentem parvipensionem: igitur objectum irascibilis est vindicare, vel verius, si hoc est actus ejus, vindicabile, seu punibile, quod posset dici irascitivum, vel usitatiori modo loquendi, offendens; quod offendens non dicitur statim disconveniens concupiscibili; sed quia impedit illud, quod est primo conveniens appetitui, puta gustativo canis, ut cibum; ideo concupiscitur primo, prohibens autem cibum, & removens, offendit animal concupiscens: objectum igitur irascibilis est tale offendens, circa quod irascibilis habet quoddam *nolle*: non quidem proprie refugientis, sicut concupiscibilis nolens refugit: sed magis respuentis, sive repellentis; quia irascibilis nolens repellit: non enim concupiscit tantum amovere illud impediens, sed etiam ultra punire: quære *sup. d. 26. hujus*. Quia tamen ejus actus est velle ulcisci, vel nolle, & objectum nolitum, non punitum est adhuc præsens, ideo semper *irasci* est cum tristitia, non tantum concupiscibilis, sed etiam cum tristitia irascibilis; & hoc non nisi tunc, quando irascibilis habet actum imperfectum, quando scilicet desiderat vindicare, sed non

vin-

vindicat: quando autem actu vindicat tunc actus ejus est perfectus, assimilatus fruitioni ex parte concupiscibilis, & tunc irasci irascibilis est sine tristitia, immo est cum magna delectatione propria secundum Aristotelem 2. Rhetor *Ira viri quasi mel*. Sicut ergo concupiscibilis indiget ordinari circa ea, quæ sunt nata primo appeti, ne ea inordinate appetat, sed secundum moderamen rectæ rationis; ita etiam irascibilis indiget moderari per habitum, ne immoderate velit propellere offendens & ulcisci de illo, sed moderate velit propellere propellenda, & non propellere non propellenda: habitus autem, quo disponitur ad propellendum propellenda, non est nominatus, licet posset dici bellicositas, vel aliquid tale; habitus autem, quo disponitur ad non repellendum non repellenda, sed ad sustinendum, dicitur patientia; & quia difficilius est non repellere offendens, quam repellere; ideo patientia est nobilissima fortitudo, juxta illud Poetæ: *Nobile vincendi genus est patientia*: vincit enim qui patitur. Irascibilis igitur non habet pro objecto arduum, sive appetibile, quod est objectum concupiscibilis: sed ipsum offendens, ita quod actus ejus adæquatus est velle vindicare, vel nolle offendens; velle quidem quasi imperfectum, dum irascitur, ante repulsionem, vel sustinentiam, quod assimilatur ei, quod est desiderium ex parte concupiscibilis: & velle vel nolle perfectum, quod assimilatur fruitioni concupiscibili, dum moderate repellit, vel moderate sustinet. Si dicas, quod cujus est velle unum oppositum, ipsius est nolle alterum oppositum; sed ipsius concupiscibilis est velle unum oppositum: igitur ipsius est nolle alterum. Respondeo, semper quando irascibilis habet actum suum, sunt ibi duo nolita, unum concupiscibilis, & aliud irascibilis, ut in exemplo posito, nolitum concupiscibilis est carere cibo: ex qua nolitione sequitur in concupiscibili tristitia; qua quasi refugit nolitum, & non repellit. Est etiam ibi aliud nolitum, scilicet illud quod aufert cibum, & illud est nolitum ab irascibili, non actu refugitivo, sed repulsivo, & dum non actualiter repellitur, est tristitia propria irascibilis. Patet autem, quod isti dolores, scilicet irascibilis, & concupiscibilis, non sunt idem dolor: quia si offendens illud offeratur sub ratione impossibilis repellendi, erit major tristitia in concupiscibili, & tamen non erit proprie ira: nullius enim maxime timens irascitur, secundum Philosophum 2. *Rhetoric.* & tamen timens, quanto magis timet, tanto majorem dolorem habet ipsius concupiscibilis refugientis, quod timetur: & licet aliquando doleat irascibilis, de non posse vindicare, quando scilicet non est potestas vindicandi: tamen de alio dolet concupiscibilis: scilicet de carentia objecti concupiti. Dolor etiam concupiscibilis, fit cum alia mutatione organi in parte sensitiva, quam dolor irascibilis; quia ille concupiscibilis est cum restrictione, sicut delectatio opposita fit cum dilatatione: dolor autem irascibilis fit cum calefactione, quæ est accensus sanguinis circa cor: Et ex hoc sequitur, quod irascibilis, & concupiscibilis in parte sensitiva habent diversa organa, quia idem non posset moveri simul diversis motibus talibus. In parte autem rationali possunt habere simi-

tem distinctionem objectorum, sicut in parte sensitiva: nam voluntati est aliquid primo delectabile, puta bonum sibi conveniens secundum se, vel conveniens appetitui sensitivo, cui conjungitur in eodem supposito. Potest etiam habere voluntas objectum offendens, & secundum rectam rationem; & contra rectam rationem: & respicere illud, ut offendens actu nolendi repulsivo, & imperioso: non tamen est tanta distinctio horum in voluntate, quanta est in appetitu sensitivo: quia voluntas non est organica: nec oportet dicere magis, quod alterum illorum sit vis, & alterum potentia, quam e converso: sed sicut ratio distinguitur in portionem superiorem, & inferiorem, per comparationem ad objecta diversa, & tamen est simpliciter eadem potentia. De vi autem nescio quid oporteat loqui: est enim verbum superfluum, Idem enim simpliciter est ratio operandi circa ista objecta distincta, superius scilicet, & inferius sicut dictum est *dist. 16. & 24 secundi*, Eodem etiam modo potest dici; circa primo & secundo delectabilia, vel tristibilia; quod eadem potentia, vel vis omnino est ratio operandi: nam potentia est illud, quo potens est potens, & quo potens est fortis. In spiritualibus enim idem est esse potentem, & fortem: non erit igitur hic distinctio, nisi ex parte objectorum, in quae tendit; sicut si diceremus, intellectum distingui in principia, & conclusiones, inquantum tendit in conclusiones per principia: sed propter talem distinctionem principiorum, & conclusionum nullus distinguit intellectum, nec in potentias, nec in vires.

His suppositis de irascibili, & concupiscibili, redeo ad virtutes, Et dico quod proprius habitus perfectivus concupiscibilis est temperantia, & proprius perfectivus irascibilis dicitur fortitudo in communi: & hoc loquendo de habitibus acquisitis, & non infusis: ambae autem infusae perficiunt concupiscibilem, quia Deus, quem habent pro objecto, est tantum volibilis, & non nolibilis. Et si utraque istarum specierum intermediarum, tam scilicet fortitudo, quam temperantia, possint subdividi: tamen in connumeratione virtutum cardinalium remanent indivisae.

Secundum hoc igitur in connumeratione omnium virtutum sunt tres Theologicae, & quatuor cardinales. De Theologicis habetur ab Apostolo, 1. Corinth. 13. de moralibus Sapient. 8. Iste numerus septenarius simpliciter perficit viatorem, ita quod secundum gradus istarum in specie sua est ipse perfectus; secundum enim quod istae sunt intensiores, & remissiores, secundum hoc est magis, vel minus perfectus: & si sint intensissimae, quantum possunt esse in via, est homo simpliciter perfectus, quantum potest esse in via; non curando modo de ista perfectione, quae habetur per virtutes speculativas acquisitas, quae prius exclusae sunt: per istas quippe septem virtutes, intelligendo de eis, & de speciebus earum necessariis, de quibus postea dicetur, si sint in se perfectissimae, est homo simpliciter perfectissimus, & circa Deum in se; & circa omnia alia a Deo, ut intelligibilia ratione practica, & ut apperibilia vel sibi, vel alteri; & hoc in ordine ad se, in quem possunt virtutes acquisitae ex se: vel in ordine ad super-

nitiquam, in quem possunt virtutes acquisitæ cum charitate.

Ulterius ad videndum de beatitudinibus, donis, & fructibus, notandum est, quod tres virtutes morales acquisitæ, scilicet fortitudo, temperantia, & justitia sunt genera intermedia; nam prima concupiscibilia videntur esse duo, scilicet honor, & voluptas, vel delectatio, stricte sumpta. Aliter ponitur, quod primo bonum est conveniens; & hoc vel honestum, vel delectabile, sive etiam utile: sed utile non potest esse primo motivum ad concupiscendum, quia non concupiscitur, nisi in ordine ad aliud. Idem concludit illud 1. Joan. 2. *Omne quod est in mundo*, &c. Nam concupiscentia oculorum, quæ scilicet respicit divitias, non potest esse prima, loquendo de divitiis, inquantum sunt bonum utile, & non delectabile. Quod si loquamur de divitiis, inquantum sunt pulchræ, hoc est, inquantum sunt bonum delectabile, sic possunt primo concupisci, sicut aliud pulchrum visibile, ita quod prima concupiscibilia, ut dictum est, a natura rationali sunt honor, & delectatio stricte sumpta. Igitur primæ species temperantiæ, quæ moderantur circa concupiscibilia, erunt duæ, quia quæ moderatur circa honores, dicitur humilitas, quæ circa voluptates, retinet nomen generis: & quot possunt esse voluptates distinctæ, circa quas voluntas moderatur, tot possunt esse species illius temperantiæ, quæ moderatur ipsas voluptates, puta altera circa gustabilia, altera circa tangibilia: nec solum de voluptatibus sensitivis, quibus delectatur voluntas conjuncta, sed etiam de voluptatibus propriis ipsi voluntati, ut voluntas est. Unde voluntas Angeli potest appetere bonum delectabile, licet non habeat appetitum sensitivum conjunctum. Et quod illæ temperantiæ distinguantur, probatur, quia circa aliqua potest esse summa delectatio, circa alia nulla: potest enim esse aliquis temperatus simpliciter circa venerea, ut volens uti tantum sua, vel simpliciter nolens uti: & intemperatus circa gustabilia, volens comedere non comedenda, vel nolens comedere comedenda. Potest etiam aliquis esse temperatus circa sensibilia, & intemperatus circa speculabilia, puta si voluntas sua delectetur in hoc, quod intellectus summe speculatur intelligibilia, quorum speculatio non est multum utilis secundum se; hæc delectatio est immoderata, & moderanda. Quæ autem sunt species fortitudinis, non oportet ad propositum ita explicare: quia non tangitur inter alia, nisi fortitudo in se, vel patientia, quæ, ut dictum est, est nobilissima fortitudo, quæ non repellit repellenda, ita quod pati est quoddam permittere: & si diceretur de permissione, quod sit actus positivus, *velle* scilicet, vel *nolle*, vel forte nihil velle, vel non impedire, ita diceretur qualis actus sit pati in voluntate respectu terribilis. Justitia vero subdividenda est propter ea, quæ sequuntur. Ubi sciendum est, quod in ordine ad alterum potest aliquis primo recte se habere, communicando se illi, quantum potest se communicare, vel communicando illi aliquid aliud; virtus inclinans ad primum est amicitia, qua quis dat seipsum proximo, quantum potest se dare, & inquantum potest proximus habere eum; & hæc est perfectissima virtus moralis;

ralis: quia tota justitia est perfectior his, quæ sunt ad scipsum, & hæc est perfectissima justitia. Si autem communicet sibi alterum, aut sunt bona extrinseca, aut intrinseca pertinentia ad victum humanum. De bonis extrinsecis, quæ indigent homines commutare, dicitur justitia commutativa, & hæc frequenter dicitur justitia pro tanto, quia ei commutatur aliquid æquivalens: si autem communicet sibi aliud necessarium adjunctum, aut est regimen, & hoc convenit præsidenti, & hæc species justitiæ est innominata; posset tamen dici præsidentia, vel dominatio justa; aut communicat ei subjectionem justam, & hæc denominatur a *subjici*, & potest vocari obedientia. His intellectis, dico quod beatitudines, quas ponit Salvator *Matth.* 5. sunt idem habitus, cum habitibus virtutum, tamen aliquando nominantur species specialiores virtutum, quam sumantur in numero illo septenario virtutum prius assignato. Duas quidem species temperantiæ enumerat Salvator inter beatitudines, scilicet humilitatem, quæ moderatur circa primum delectabile, scilicet honorem, & hanc exprimit ibi, *Beati pauperes spiritu*. Ubi secundum Augustinum, recte intelliguntur pauperes spiritu recti, ac timentes Deum, non habentes inflatum spiritum. Aliam speciem moderantem voluptates in communi exprimit illud, *Beati mundo corde, &c.* Munditia enim cordis est immunitas voluntatis ab omni inordinata affectione, vel delectatione, tam ratione sui, quam ratione appetituum sensitivorum, quibus conjungitur. Fortitudinem exprimit in sua specie perfectissima, ibi: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*. Justitia exprimit tres species: unam quidem, quæ est in communicando seipsum per amicitiam, & hanc exprimit; cum dicit, *Beati mites*. Quamvis enim amicitia plus sit, quam benevolentia, secundum Philosoph. 8. *Ethic.* quoniam amicitia est non latens in contra passis, & benevolentia plus sit, quam mitas, quia mites sunt, qui non offendunt, nec resistunt in malo; tamen hoc minimum, quod est quasi infimum in amicitia, exprimit illam, qua quis communicat se proximo. Aliam speciem, quæ dividitur in dominationem justam, & obedientiam, exprimit per illud: *Beati pacifici*. Pax quippe servatur in hoc, quod prælidens recte regit, & subditus recte obedit. Tertiam speciem justitiæ, quæ est quantum ad exteriora communicanda, exprimit ibi: *Beati misericordes*; nullo enim alio modo potest aliquis esse perfecte dispositus circa exteriora communicanda proximo, quam per misericordiam: misericors enim communicat, non ut rehabeat, nec ut prius rebeneficiatus ab eo, cui communicat: liberalis quidem, etsi communicet amico, potest tamen esse aliqua liberalitas inferior, quam misericordia: & ita liberalitas est imperfectior species justitiæ, quam misericordia. Hanc autem justitiam, quæ est circa temporalia communicanda, expressit Salvator Luc. 8. *Cum facis convivium*. Sic igitur habemus tres virtutes morales expressas in se, vel in suis speciebus. Duas autem Theologicas exprimit, charitatem ibi, *Beati qui esuriunt, & sitiunt justitiam*; esurire quidem non est sine misericordia, sed habitus quo eli-

elicitur, est charitas: propriissime enim charitas viæ est habitus, quo esurimus justitiam, & diligimus Deum in se, quod est vera justitia. Spem exprimit per illud: *Beati qui lugent*: luctus enim est habitus desiderandi illud. Sic itaque in octo beatitudinibus duæ exprimuntur virtutes appetitivæ Theologicæ, & tres morales, fortitudo in se, & temperantia in duabus speciebus, & justitia in tribus speciebus: duæ autem virtutes intellectuales, una acquisita, ut prudentia, & alia infusa, ut fides, quæ non exprimuntur in se, nec in suis in speciebus, satis dantur intelligi per appetitivas, quia non est voluntas optime disposita sine virtute correspondente in intellectu. (*a*) De donis dico, quod ibi enumerantur quatuor virtutes cardinales. Prudentia per donum consilii: prudentia enim est habitus consiliativus; quia est habitus recte syllogizandi practice, & tale syllogizare est consiliari. Unde habitus, quo quis est consiliativus, est prudentia. Fortitudo exprimitur suo nomine inter dona. Timor autem est species temperantiæ, idem enim est omnino timor, quod humilitas, licet alio nomine nominetur: sicut patere potest per Augustinum super illud Matth. 5, *Beati pauperes spiritu*; frequenter enim numerantur non nominibus propriis, & ideo Scriptura frequenter commendat timorem. Unde illud: *Initium sapientiæ timor Domini* (*b*), nihil aliud est nisi humilitas, quæ est principium virtutum; & cum inter dona ponitur pietas, hæc est, quæ apud Salvatorem vocatur misericordia, & ista est species justitiæ. Exprimuntur ergo inter dona quatuor virtutes cardinales; duæ quidem, ut prudentia per consilium; fortitudo proprio nomine suo: duæ autem aliæ non sub ratione illarum specierum intermediarum, quæ enumerantur in illo alio septenario; sed in quibusdam speciebus earum, puta temperantia in timore, & justitia in pietate. Duæ infusæ exprimuntur ibi. Charitas quidem per spiritum sapientiæ; universaliter enim quando in Scriptura commendatur sapientia, ut *Beatus vir, qui in sapientia morabitur* (*c*), & hujusmodi, ibi sapientia est charitas: est enim habitus, quo sapit habenti illud objectum, quod est in se sapiendum, quo scilicet placet mihi bonum ejus in se, & illud volo mihi. Per alia duo dona, intellectum, & scientiam, exprimitur fides infusa, ita quod illa duo non circumloquuntur duos habitus, sed unum tantum secundum perfectum, & imperfectum: & unus potest dari sine alio, sed non e converso. (*d*) Potest enim intellectus dici fides imperfecta, quæ est notitia articulorum primorum, & scientia fides perfecta, quæ est explicita notitia de articulis: sicut in scibilibus naturalibus intellectus dicitur esse principii, & scientia conclusionis. Spes autem explicite non enumeratur hic; sed datur intelligi per charitatem, quæ est sapientia: sapientia enim est, qua sapit mihi Deus in se, & qua sapit mihi: nam qui sapit, & saporem in se approbat, & sibi appetit.

De fructibus dico, quod quidam illorum sunt virtutes secundum illam regulam, secundum quam enumeratæ sunt in illo septenario: quæ-

a *Resol. s. tibi ç.* b *Prov. 1.* c *Eccl. 4.* d *Sap. 1.*

quædam autem sunt species virtutum ibidem enumeratarum : quædam, nec sic, nec sic; sed delectationes consequentes actus, verbi gratia, charitas exprimitur ibi proprio nomine, & similiter fides: spes autem in hoc, quod dicitur longanimitas. Unde legitur de Patriarchis, longanimes in spe, quasi in longum animose expectantes.

Virtutes morales exprimuntur ibi; fortitudo quidem in patientia; justitia in sua specie, quæ est misericordia, in hoc quod dicitur bonitas, sicut communiter dicitur bonus, qui communicat se proximo; & in alia specie, quæ est amicitia, exprimitur ibi benignitas, quæ est quasi benevolentia, & bona igneitas. In tertia specie, quæ pertinet ad regimen, vel ad subjectionem, ibi mansuetudo : vel specialiter exprimitur ibi obedientia; mansuetus enim est, qui exequitur injuncta sine murmure. Temperantia exprimitur in duabus speciebus suis, in continentia, & castitate. Si placeat dicere continentiam circa alia delectabilia, & circa venerea, castitatem : vel potest poni una species temperantiæ, ut continentia dicatur una species, & castitas circa quæcunque delectabilia, quo modo Philosophus 7. *Ethic.* (*a*) ponit castitatem esse quendam gradum in qualibet virtute. Prudentia exprimitur per modestiam : modestus enim est, qui modum debitum tenet in agendo, & prudentiæ est invenire modum in actione, & præfigere, & terminare. Sic igitur habemus tres virtutes in se, fortitudinem in patientia, justitiam in tribus speciebus; temperantiam in una specie, vel duabus; prudentiam in una specie; & ita omnes virtutes, tam intellectuales, quam morales. Alia quædam enumerantur ibi, quæ sunt delectationes concomitantes, vel consequentes actum, ut gaudium, quod proprie est delectatio in voluntate, & pax, quæ est securitas habendi objectum sine repugnantia. Sic igitur patet, quod in sustinendo septem virtutes sufficienter perficere hominem in via, in se, vel in suis speciebus, non erunt necessarii alii habitus, qui nec sint illi, nec species earum, nec enumerantur alii in donis, nec in beatitudinibus, nec in fructibus. Et licet numerus sit alius explicitus beatitudinum, & donorum, hoc est, quia aliquæ species illarum septem virtutum aliter exprimuntur hic, quam ibi: & non quia sint alii habitus, qui non sunt illarum virtutum species. Si etiam tantum ponderaretur Scriptura, quæ ponit alicubi octonarium, alicubi septenarium, oporteret eos distinguere ut diversos habitus: quare igitur non ponuntur distincti habitus illi, de quibus facit mentionem Apostolus 1. Corint. 12. ubi ponitur novenarius ab illis, quos enumerat Petrus. *Ministrate in fide vestra virtutem*, &c. (*b*) Frequenter igitur Scriptura eadem realiter exprimens, exprimit sub aliis verbis, nunc omittens quædam, nunc alibi explicans sic omissa.

Ad argumentum in oppositum patet, quia etsi numerus non sit idem; hoc non est habituum ab habitibus; sed specierum intermediarum, vel specialissimarum contentarum sub istis sunt alii numeri: vel

a *Cap. 6. & ind.* b *1. Pet.*

vel si omittuntur aliquæ illarum alicubi, & alicubi non, numerata tamen hic, & ibi sunt eadem, ut declaratum est. (a) Ad illud Philosophi de virtute heroica, quod adducitur pro opinione prima: dico quod in omni bonitate assignat quatuor gradus, qui sunt ejusdem habitus in specie, scilicet perseverantiam, continentiam, temperantiam, & heroicam. Perfectissima igitur virtus in eadem specie manens est heroica, & sic metaphorice loquuntur aliqui, quod perficit modo inhumano, quia scilicet non est communiter hominis ad illum gradum, licet ejusdem speciei, attingere: & quod adducitur per oppositum de bestialitate, posset similiter dici, quod esset excessus in eadem specie vitii: sed melius potest dici alterius speciei, quia circa aliud objectum sed ex hoc non sequitur propositum, quia circa multa contingit errare, & vitiose agere, sed circa tantum unum, scilicet perfecte circumstantionatum, contingit recte agere, rectius, & rectissime: licet igitur bestialitas sit alius habitus a communi vitio humano, qui est circa aliud objectum, non sequitur heroicam esse alterius speciei a virtute humana, quia circa idem objectum ordinat, sed excellentius: nec est manifestum hanc excellentiam non posse esse per alium gradum ejusdem speciei.

DISTINCTIO XXXV.

Circa istam trigesimam quintam Distinctionem, in qua Magister agit de donis comparando unum ad aliud; quæritur.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum sapientia, scientia, intellectus, & consilium sint habitus intellectuales?

Solutio hujus patet ex dictis. Sapientia quidem est habitus appetitivus, scilicet charitas, licet includat fidem tanquam prævium, sicut actus voluntatis actum intellectus. Scientia, & intellectus circumloquuntur habitum fidei perfectum, & imperfectum, sicut dictum est prius. Consilium acceptum pro habitu est habitus prudentiæ. Sed objicitur quod scientia, & intellectus non sunt unus habitus: quia in cognitione acquisita alius est habitus principii, qui dicitur intellectus, & alius conclusionis, qui dicitur scientia: igitur a simili in cognitione infusa alius est habitus cognoscendi articulos, & alius cognoscendi consequentia, vel explicita ex articulis. Respondeo, consequentia non valet, quia in acquisitis assentitur vero complexo propter evidentiam ex suis terminis. Aliam autem evidentiam habet proprie principium ex terminis suis, & aliam conclusio ex suis, & alterius rationis, licet ista evidentia sit causata ab illa: & ideo potest esse alius habitus respectu hujus, & illius, qui respicit formalem ratio-

a *Ad arg. n. 2. pos. pro Henric. ut Henr. ubi sup.*

tionem veritatis hic, & ibi. Sed in creditis non assentitur propter evidentiam crediti, sed propter veritatem revelantis, cui assentiiur: & illa est eadem respectu primorum articulorum, & respectu aliorum explicatorum ex illis; & ideo non est alius habitus unius, & alterius, quia est idem objectum sub eadem ratione formali.

DISTINCTIO XXXVI.

Circa istam Distinctionem trigesimam sextam, in qua Magister agit de virtutum connexione, quæritur.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum virtutes morales sint connexæ?

Quod non: aliquis potest esse naturaliter inclinatus ad actus unius virtutis, & non alterius; sicut unus est complexionatus ad faciliter irascendum, & tamen non ita inclinatur ex natura ad actus concupiscentiæ: igitur talis potest facilius exercitare se circa illos actus, ad quos inclinatur, quam circa illos, ad quos non inclinatur, & ita habebit virtutem circa hos, & non circa illos. Præterea, qualitercunque aliquis sit inclinatus, potest habere materiam exercendi se circa actus unius virtutis, & non alterius; puta Religiosus potest habere opportunitatem circa passiones refrænandas, non autem circa terribilia bellica aggredienda, vel sustinenda: igitur generabit in se temperantiam sine fortitudine. Præterea, ratione existente erronea, voluntas potest elicere actum contra judicium ejus, & tamen recte eligere: igitur ex talibus frequentibus electionibus potest generari habitus moralis: & tamen in intellectu non generatur prudentia, quia intellectus non recte dictat; & ita potest esse virtus moralis sive prudentia. Præterea, intellectu e converso recte dictante, voluntas potest non eligere dictatum, sed oppositum ejus: & ita ex sic frequenter dictare generabitur prudentia in intellectu, non tamen virtus moralis in voluntate, sed potius vitium. Præterea, actus contemnendi omnia propter Deum, est arduus, & consonus rationi: igitur ad illum potest esse virtus inclinans pauperem; igitur talis sic contemnens videtur habere virtutem sic inclinantem, & tamen non potest habere liberalitatem, ut videtur, quia non habet materiam hujus virtutis, quia nihil habet, quod possit dare. Similiter etiam multi habent alias virtutes, qui non sunt pauperes. Præterea, continentia conjugalis videtur esse virtus: & tamen est sine virginitate, quæ videtur esse virtus.

Præterea, magnanimitas est virtus, quæ videtur repugnare humilitati, quia magnanimus dignificat se magnis honoribus: humilis autem dignificat se parvis honoribus, qua reputat se parum valere in oculis suis. Contra 6. *Ethic.* & August. 6. *de Trin. cap.* 3. (a)

Hic

a *Cap.* 17. & 18.

Hic sunt quatuor articuli, primus de connexione virtutum moralium in se secundum genera, & species illorum generum. Secundus de connexione cujuslibet virtutis moralis cum prudentia. Tertius de connexione virtutum moralium cum Theologicis. Quartus de connexione Theologicarum inter se.

Quantum ad primum dicitur sic: (a) Philosophus 7. *Ethic. cap.* 1. dici in genere bonitatum, vel malitiarum est distinguere quatuor gradus, quorum primus apud Philosophum dicitur perseverantia, secundus continentia, tertius temperantia, in quarto autem dicitur virtus heroica; & in duobus primis gradibus non est virtus, sed tantum quædam dispositio imperfecta, quam nata est sequi virtus perfecta: in tertio gradu est virtus communiter dicta: in quarto est virtus in gradu superexcellenti. Conceditur ergo quod in duobus primis gradibus non est connexio, quia potest aliquis exercitari in actibus unius virtutis, & non alterius; & ita acquirere tam perseverantiam, quam continentiam unius, & non alterius. In tertio gradu distinguitur; quia aut est virtus imperfecta, aut mediocris, aut perfecta: & in duobus primis gradibus non oportet esse connexionem propter idem, quod prius; quia scilicet aliquis potest exercitari in actibus alicujus virtutis, & non alterius. In tertio autem gradu hujus tertii gradus, & multo magis in quarto gradu est connexio; quod probatur multipliciter. Primo quia non est virtus vere perfecta, quæ in contrarium fini suo obliquari potest, secundum quod dicit Augustinus in sermone de operibus misericordiæ: *Charitas quæ deseri potest, nunquam vera fuit*: sed si una virtus moralis esset sola sine aliis, posset obliquari circa alios fines: igitur non est vere virtus. Probatio minoris, quia una virtus non firmat voluntatem circa illa appetibilia, quæ non per se respicit: igitur si voluntas non habeat nisi illam virtutem, potest obliquari circa alia appetibilia præsentata sibi: sed ex obliquatione circa alia potest obliquari circa objectum illius virtutis: ergo, &c. Hoc patet in exemplo, quia habens temperantiam, & non fortitudinem, non firmatur circa terribilia sustinenda: igitur si præsententur sibi terribilia, puta vel quod fornicetur, vel sustineat mortem, potest obliquari circa terribilia, & per consequens circa ea, quæ sunt temperantiæ, nam talis potius eliget non sustinere mortem, quam non fornicari: quia non est firmatus circa illam passionem terribilem. Hoc arguitur secundo, quia virtutis est delectabiliter operari (b) 2. *Ethic.* sed una virtus sine alia non est principium delectabiliter operandi, sicut patet in exemplo prædicto: nam tentatus de intemperantia, si non sit fortis, non delectabiliter fugiet, quæ pertinent ad intemperantiam, & per consequens non est perfecte temperatus. Eodem modo potest poni exemplum; si quis enim sit avarus, eliget servare pecunias, plus quam temperantiam: Præterea tertio, virtus perfecta perducit ad finem virtutis, quia perfectio in moralibus est perducere ad finem

---

a *Henr. qaodl.* 4. *q.* 16. *&* 17. *Quære Ocham, quodl.* 4. *qu.* 6. *& in* 3. *q.* 12. b *Cap.* 3. *& inde.*

finem: sed una virtus sine alia non perficit ad finem, nec virum politicum facit: ergo, &c. Confirmatur illa portio per Greg. 22. Moralium, c. 1. *Si quis una virtute pollere creditur, tunc veraciter pollet, cum vitiis ex alia parte non subjacet*, & lib. 21. c. 3. *una virtus sine alia, vel non est virtus omnino, vel minima est*.

Præterea, Comment. super (a) 6. Eth. in principio, *Non existente temperantia, qualiter erit justitia?* Præterea, idem super illud 6. Ethic. *temperantiam hoc appellamus nomine velut salvantem prudentiam, sorores ad invicem virtutes sunt*. Hoc idem probatur per glossam super illud Apocalyp. 21. *Civitas in quadro posita est*. Quære ibi.

Contra hoc arguitur, (b) primo sic: sicut per te, contingit duos gradus esse inconnexos, scilicet perseverantiam, & continentiam, & consimiliter duos primos gradus tertii gradus, scilicet quando virtus est imperfecta, vel mediocris: eodem modo arguitur de virtutibus secundum tertium gradum virtutis, quia contingit aliquem habentem virtutem secundum duos gradus tertii gradus, exercitari circa actum unius virtutis, & non alterius, non enim minus est dispositus aliquis habens habitum ad operandum circa ista objecta, quam alius nullum habens habitum: igitur si aliquis a principio potuit se exercitare secundum actus unius virtutis, & non alterius; multo magis cum habuerit habitum unius virtutis secundum duos gradus tertii gradus, poterit exercitari circa objectum illius virtutis, & non alterius, & ita poterit sibi acquirere unam virtutem perfectam, & non aliam. Confirmatur, quia potest non occurrere sibi opportunitas agendi circa materiam alterius virtutis, nec inclinatur ad hoc, sicut ad illud, cujus habet habitum.

Si dicatur, quod licet materia alterius virtutis non occurrat exterius, occurrit tamen in phantasmatibus, & circa illa oportebit recte eligere, vel virtus acquisita non salvabitur in aliquo gradu. Contra: possibile est illa alia non considerare, sed solum illa, ad quæ inclinat habitus virtutis: quia non contigit intelligere simul duo distincte secundum communiter loquentes: igitur si occurrant alia, quæ pertinent ad aliam virtutem, non potest voluntas eligere circa illa, nec bene, nec male; sed percipere non considerationem illorum, & considerationem eorum, quæ pertinent ad virtutem, quam habet, & stabit propositum.

Dicitur alterius & melius, (c) quod possibile est habitum quantumcunque perfectum in genere naturæ acquiri ex actibus frequenter elicitis circa objectum unius virtutis, absque acquisitione alterius habitus; sed ille habitus quantumcunque intensus non habet rationem virtutis, nisi sit conformis aliis virtutibus acquisitis, & ideo non est virtus: concordia enim habitus ad habitum necessaria est in quolibet habitu, qui est virtus. Illud dictum posset faciliter improbari, si virtus

---

a *Cap. 6.* b *Ratio efficax contra Henr.*
c *D. Tho. hic, q. 1. & 1. 2. q. 65. a. 1. & q. 73. a. 1.*

tus moralis esset per se ens, & per se unum in genere Qualitatis; sed quia non credo hoc esse verum, sicut tangetur inferius, ideo aliter arguo sic: Virtus cum omnibus, quæ sunt de per se ratione virtutis generatur ex actibus conformibus recte rationi, ita quod ultra naturam actus, vel habitus, ratio actus, vel habitus virtuosi non requirit nisi conformi atem ad rectam rationem ex secundo Ethic. *Virtus est habitus electivus immedietate existens quoad nos, determinata ratione, & ut utique sapiens determinabit*: sed sine concordia aliarum virtutum concurrentium in eodem operante potest esse talis conformitas, tam actus, quam habitus ad rectam rationem circa illud, quod eligit. Assumptum patet: nam non recte eliget circa materiam temperantiæ, nisi præcedente recta ratione dictante de tali eligibili; potest autem præcedere dictamen rectum circa materiam unius virtutis, absque omni dictamine rationis circa materiam alterius virtutis: ergo &c. Præterea secundo sequitur ex isto dicto, quod quælibet virtus est alii ratio essendi virtutem: consequens est falsum: igitur, & antecedens. Probatio consequentiæ, quia si habitus temperantiæ non est virtus, nisi quia concomitatur alia virtus, puta fortitudo; igitur fortitudo virtus, inquantum concomitans temperantiam, est ratio illi habitui essendi virtutem; & pari ratione e converso, temperantia ut concomitans, erit fortitudini ratio essendi virtutem: igitur quælibet erit alteri ratio essendi virtutem: consequens est falsum, quia sequeretur quod aliqua erit virtus, antequam sit virtus; & ita nulla prima virtus, & ita nulla virtus erit. Probatio istorum: accipiamus enim habitum illum de genere Qualitatis, qui debet esse temperantia: si non potest esse virtus, nisi concomitante alia virtute, quæ est fortitudo: igitur fortitudo prius erit virtus, quam temperantia sit virtus: & tamen non potest fortitudo esse virtus, nisi concomitante temperantia virtute per hypothesim: igitur fortitudo erit virtus, prius quam sit virtus. Per idem probatur, quod nulla erit prima virtus, quia non temperantia; quia illa non potest esse virtus sine concomitantia omnium aliarum, & hoc habentium rationem virtutis ex hypothesi. Si dicatur ad hoc, & probabiliter, quod aliqua potest esse virtus habens secum omnes virtutes concomitantes, & licet in ratione, qua est talis habitus, unus præcedat alium, non tamen in ratione, qua est virtus: sed omnes habitus, sive prius, sive posterius generati, habent rationem virtutis ex ratione propria, & concomitantia mutua. Contra hoc, quia sequitur tunc, quod unus actus generabit omnes virtutes morales in *esse* virtutis, quod videtur inconveniens. Probatio consequentiæ: pone enim habitum temperantiæ generatum, & consequenter habitum fortitudinis generatum ad similem gradum; tamen nullus istorum habituum erit virtus quousque quilibet habitus sit in eo gradu, in quo est virtus: aut igitur quilibet habitus erit ante alium virtus, vel esse poterit, & habetur propositum, quod unus habitus potest esse virtus sine alio, & ita non erit connexio necessaria virtutum; aut non, & tunc omnes habitus simul fient per unum actum in *esse* virtutis, quod videtur inconveniens: quia ille actus

videtur esse unius virtutis, & sicut esset actus unius virtutis, si esset generata, ita esset generativus unius: igitur non omnium.

Praeterea tertio, rationabilius videtur species ejusdem generis in virtutibus moralibus esse connexas, quam duo genera; quia magis inclinatur aliquis ad ordinate se habendum ex virtute, quam habet, circa materiam magis conjunctam materiae virtutis, quam habet, quam circa magis remotam: materiae autem specierum ejusdem generis magis sunt connexae, quam materiae diversorum generum: sed species ejusdem generis virtutis non sunt connexae, puta virginitas, & castitas conjugalis: ergo.

Quantum ad istum articulum, concedo quod virtutes morales nec secundum genera sua, quae communiter assignantur, Justitia, Fortitudo, & Temperantia: nec secundum illa generaliora, quae prius assignavi, quae sunt virtutes disponentes affectum ad seipsum, vel ad alium, sunt necessario connexae. Ad hoc est persuasio talis; quia una virtus est aliqua perfectio hominis, sed non totalis; sufficeret enim tunc una virtus moralis: igitur partialis. Quando autem sunt plures perfectiones partiales, idem perfectibile potest esse simpliciter perfectum secundum unam perfectionem in summo, & simpliciter imperfectum secundum aliam; sicut patet in homine, cujus est habere multas perfectiones organicas potest habere unam perfectionem in summo, nihil habendo de alia, ut esse summe dispositum quoad visum, vel gustum, vel olfactum, nihil habendo de auditu: igitur potest aliquis habere perfectionem respectu materiae temperantiae, nihil habendo de perfectione, quae requireretur respectu materiae alterius virtutis, & per consequens potest esse simpliciter temperatus, etiam quantum ad quemcunque habitum temperantiae, etsi non sit fortis: non tamen erit simpliciter moralis sine omnibus virtutibus moralibus: sicut non est perfecte sentiens simpliciter sine omnibus sensibus: sed non est minus perfecte temperatus, licet sit minus perfecte moralis; sicut non audiens non est minus perfecte videns, licet sit minus perfecte sentiens.

Per hoc patet ad quaedam tacta pro prima opinione, puta ad illud, quod virtus potest obliquari: hoc enim est falsum de virtute, nam virtus non obliquatur: sed habens virtutem ex defectu alterius virtutis, obliquatur respectu alterius virtutis. Nec ex hoc est virtus ista imperfecta: quia non est ejus dirigere hominem circa omnia, sed circa propria objecta: sicut non magis obliquatur homo in videndo, si potest audire, quam si non potest. Si arguitur contra hoc sic: est de facili amissibilis talis habilitas, vel dispositio: igitur non est virtus. Nego antecedens; imo licet contra ejus inclinationem fiat, non tamen corrumpitur, nisi multis actibus contrariis: dispositio autem bona corrumpitur uno, vel paucis.

Per idem ad illud de delectabiliter operari: nam quantum est ad illam materiam praecise sumptam delectabiliter operatur; puta delectabile sibi est abstinere ab opere intemperati, sed non est sibi delectabile subire terribilia; quia circa illa non est ordinatus: tristatur ergo cum committit actum intemperantiae, quia est contra habitum suum: sed tri-

tristius esset sibi subire terribilia, fugit enim tristius, & eligit quodammodo minus triste, ne incurrat tristius. Concedo igitur, quod talis est imperfectus, & tristabiliter operatur: sed non est imperfectus, nec tristabiliter operatur circa materiam illius virtutis, quam habet, nisi tantum per accidens: quia scilicet concomitatur alia materia, circa quam non est virtuose dispositus, ut circa ipsam virtuose & delectabiliter operetur. Per idem patet ad aliud de fine virtutum moralium, quia una virtus non perducit perfecte ad finem virtutum; sicut nec unus sensus perducit hominem ad perfectum actum sentiendi: sed quælibet virtus, quantum in se est, perducit ad finem: omnes autem requiruntur ad perfecte perducendum. Conceditur igitur, quod una non perducit sufficienter simpliciter, sed quantum sufficit ad perfectionem talis virtutis. Ad primum argumentum, quod adducitur ibi de Augustino, dico quod Philosophus in Prædicamentis non dicit habitum esse inamissibilem, sed de difficili amissibilem: licet igitur virtus possit amitti, & ita habens eam possit obliquari: non tamen virtus ipsa obliquatur, sed habens recedit ab apice virtutis: non tamen sequitur etiam non fuisse virtutem eam perfectam secundum rationem habitus, quia non fuit inamissibilis. Et quod dicit de charitate, oportet exponi, quia aliquis vere fuit in charitate, qui postea peccavit mortaliter: sed non fuit vera charitas, id est, vere conjungens fini, scilicet beatitudini.

Ad auctoritates Gregorii potest dici quod loquitur ibi de virtutibus, pro ut sunt habitus, qui sunt principia merendi; & hoc modo verum est, quod una virtus moralis sine alia non est virtus; quia non meremur per unam sine alia, vel non concomitante alia: nam habens temperantiam moralem non meretur, si non concomitetur humilitas, vel saltem si oppositum vitium insit ei. Per idem ad Glossam super Apocalypsim, & Commentatorem. Concedo enim quod sicut sorores, etsi juvent se mutuo ad convivendum, una tamen non est altera, nec essentialiter perficit alteram: ita istæ virtutes bene juvant se ad salvandum se mutuo: & in hoc potest intelligi dictum quorundam, quod una non est tota sine alia, quia non ita bene salvatur sine alia: nam homini exposito multis tentationibus circa diversas materias, imperfectio circa unam materiam est una occasio imperfecte agendi circa aliam, & perfecta dispositio agendi circa unam juvat ad recte se habendum circa aliam; juvant ergo se mutuo sicut sorores, sed nulla est requisita ad perfectionem essentialem alterius, sicut prius nascitur una soror, quam alia; & similiter virtutes non possunt simul generari: non enim possunt haberi duo actus perfecti generativi duarum virtutum.

Secundus articulus habet duo dubia. Primum de connexione cujuslibet virtutis cum sua prudentia. Secundum de connexione omnium cum una prudentia.

Quantum ad primum, (a) dicitur quod illa connexio sit necessa-

a *Gotfr. Quodl. 5. q. 12. Quodl. 8. q. 16. Quodl. 16. q. 13.*

ria. Quod probatur per Philosophum 7. *Ethic. cap.* 13. ubi sententia sua est, quod si voluntas male eligit, intellectus male dictat. Idem *ibid.* dicit aliud ad eandem sententiam; quære *ibid. cap.* 13. Idem etiam *in libro de motu animalium*, si major practica proponatur ab intellectu, & minor sumatur a sensu, vel a phantasia, conclusio erit operatio, ita quod necessario est operari secundum eam, si non impediatur: igitur secundum eum nunquam est operatio contraria dictamini rationis. Hoc confirmatur per Augustinum super illud Psalm. 2. *Loquetur ad eos in ira sua*: *Obumbratio mentis sequitur eos, qui legem Dei transgrediuntur*. Item Dionys. 3. de divin. nomin. *Nullus operatur ad malum aspiciens*. Præterea 3. Ethicorum *Omnis malus est ignorans*, cui concordat illud Sap. 2. *Excæcavit illos malitia eorum*. *Modus ponitur ille*. *Quære Quodl.* 15. *q.* 17. Si objicitur contra hoc per articulum condemnatum Parisiis, stante scientia in universali, & in particulari, voluntatem non posse velle oppositum; error. Respondet *Quodl.* 10. *qu.* 10. quod ista propositio, stante scientia, &c. est distinguenda secundum compositionem & divisionem: & in sensu divisionis est falsa, quia significat quod voluntas nunquam habet potestatem volendi oppositum. In sensu autem compositionis adhuc est distinguenda, per hoc, quod ablativus absolutus potest exponi per *si*, vel *quia*, vel *dum*. Si exponatur per *quia*, falsa est, & verum est esse errorem: quia significat, quod rectitudo in scientia, vel in intellectu est causa rectitudinis in voluntate. Si autem exponatur per *si* vel *dum* ita, quod notet consecutionem, vel concomitantiam, non causalitatem, tunc secundum eum potest propositio habere veritatem: nec sic condemnatur; ita tamen, quod intelligatur, quod non sit prioritas naturæ in errore intellectus, sed voluntatis; simul enim tempore secundum eum concomitantur se ille, & ille; sed prior natura est error voluntatis, ita quod considerando intellectum secundum illud, quod est prius natura voluntate, actus intellectus rectus est: sed voluntate libere errante intellectus excæcatur, etsi simul tempore, tamen posterius natura. Pro isto arguitur sic: si prima electio non excæcaret intellectum, nec aliqua alia, nam prima potest esse æque mala, sicut quæcunque alia; & si non excæcat, quando est mala: igitur nunquam: & ita quotcunque malitiæ actuales in voluntate nunquam excæcarent intellectum, & ita posset esse quantumcunque malus absque omni errore intellectus, quod videntur negare plures authoritates.

Contra hoc arguitur, (a) primo per Augustinum super illud Psal. 123. *Forte vivos deglutissent nos*: *Hi sunt, qui vivi absorbentur, qui sciunt malum esse, & lingua consentiunt: absorpti moriuntur*. Idem super illud Psal. 68. *Fiat mensa eorum coram ipsis*, &c. *Quid est vivos? Consentientes illis, & scientes, quia consentire non debeamus. Ecce norunt muscipulam, & pedem mittunt*. Idem super illud Psal. 118. *Concupivit anima mea desiderare*, &c. *Præcedit intel-*

a *Aug. tomi* 8.

intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus. Ad hoc est auctoritas 2. Eth. *Ratio parum, vel nihil valet ad virtutem.* (a) Si autem rectitudo intellectus in considerando, necessario haberet per concomitantiam volitionem rectam, cum scientia multum faciat ad considerationem rectam per consequens multum faceret ad rectum *velle*. Imo sequitur aliud, quod non oportet persuaderi alicui, quod non esset vitiosus, sed quod deberet considerare secundum habitum intellectus: nam, per te considerando recte secundum habitum scientiæ, voluntas non potest simul non esse recta, & ita non oportet persuaderi alicui de recte volendo, sed de recte considerando. Præterea per rationem: intellectu recte dictante, voluntas potest nihil eligere, sicut potest non eligere, quod dictatur ab intellectu: quia ratio non movetur simul ab illo intellectu, & ab illo: nihil autem eligendo non generatur in ea virtus aliqua, sed ex recto dictamine generatur prudentia per te: igitur prudentia generabitur sine alia virtute morali. Præterea, quod mala electio non possit excæcare intellectum, ita quod erret circa agibilia, probo: termini sunt totalis causa notitiæ primi principii, ita in practicis, sicut in speculativis, *ex primo Posteriorum*; & forma syllogistica, est evidens omni intellectui, per definitionem syllogismi perfecti, 1. *Priorum*: igitur terminis apprehensis, & compositis, & facta deductione syllogistica, necesse est intellectum acquiescere conclusioni, cujus notitia dependet præcise ex notitia principii, & notitia deductionis syllogisticæ: igitur impossibile est voluntatem facere intellectum considerantem principia, & deductionem syllogisticam errare circa conclusionem sic deductam, & multo minus circa principia: igitur nullo modo excæcabitur intellectus, ut erret. Si concedas conclusionem, & dicas quod ideo voluntas intellectum excæcat, quia avertit intellectum a consideratione recta: contra, quia sic avertere non est excæcare, quia sic posset avertere stante prudentia: possibile est enim non semper considerare ea, quæ sunt prudentiæ, sed voluntarie quandoque alia.

Præterea, velle avertere requirit aliquod *intelligere* simul tempore, & prius natura: illud autem est dictamen rectum rectæ rationis stans, a quo voluntas vult eam avertere: & tunc sequitur, quod velle avertere non est peccatum per te, quia stat cum recto dictamine: aut ille actus prævius ipsi *velle avertere*, est alius a dictamine recto, & si sit rectus, sequitur quod prius, scilicet quod velle avertere non sit peccatum, & ita nec ad ipsum sequitur excæcatio. Si autem ille actus prævius ipsi *velle avertere* non sit rectus, tunc non erit excæcatio sequens ipsum *velle avertere*, quia præcedit illud *velle*.

Præterea, aut stante recto dictamine, voluntas male eligit, & ita habetur propositum: aut si male eligit, & isto non stante eligit, eligit prævio aliquo actu intellectus; & non recto: quia si esset rectus, tunc, per te, voluntas eligendo non peccaret; igitur ille actus alius non rectus, erit prævius ipsi *velle* malo, & non erit non rectus per aliud ma-

a *Cap. 2. & 4.*

malum *velle*: quia non est circulus propter processum in infinitum in causis, & causatis; & per consequens voluntas non excæcat ad illud malum dictare, quia, per te, sequitur ad illud *velle* malum.

Præterea, nullus in via est incorrigibilis: igitur nullus potest omnino errare circa prima principia practica. Probatio consequentiæ, quia errans circa prima principia practica nihil habet, per quod possit revocari ad bonum; quomodocunque enim fiat sibi persuasio, negabit assumpta, quia nihil potest assumi notius, quam primum principium practicum.

Præterea, damnati non acquiescunt huic tanquam vero, *Deum esse odiendum*, quia tunc non esset verum illud Isa. ult. *Vermis eorum non morietur*; nam simpliciter delectabiliter oditent Deum absque remorsu: ergo.

Quantum ad istum articulum; potest dici quod rectum dictamen simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate; & ita cum unicus actus rectæ rationis generet prudentiam, generabitur prudentia in intellectu absque habitu virtutis moralis. Et si tunc quæritur quomodo malitia excæcat intellectum secundum illas auctoritates; potest dici, quod excæcat dupliciter. Uno modo privative, alio modo positive. Privative, quia avertit a consideratione recta: voluntas enim eligens oppositum alicujus recte dictati, non permittit intellectum diu stare in illo recto dictamine; sed avertit ipsum ab illo, & convertit ad considerandum rationes pro opposito, si quæ possint esse sophisticæ, vel probabiles; saltem avertit ad considerandum aliud pertinens, ne stet illa actualis displicentia, quæ stat in remorsu illo, qui habetur in eligendo oppositum dictati.

Positive autem excæcat sic: nam sicut voluntas recte eligens finem, præcipit intellectui considerare illa, quæ sunt necessaria ad illum finem, & intellectus sic inquirendo media ordinata ad illum finem rectum, generat in se habitum prudentiæ: ita voluntas eligens sibi malum finem (potest enim sic sibi præstituere malum finem, sicut dictum est *dist. 1. primi*) præcipit intellectui considerare media necessaria ad consequendum illum finem: De quo bene dicit Augustinus de Civit. Dei *quod voluntas habet suas virtutes*, sicut ibi pertractat; hoc est, voluntas præstituens sibi malum finem, præcipit intellectui invenire media necessaria ad delectabilia prosequenda, & tristia opposita fugienda. Et sicut ex imperio voluntatis bene eligentis generatur in intellectu bene dictante, circa media ad illum finem bene electum perquirendum, habitus, qui est prudentia: ita in voluntate male eligente, habitus acquisitus ex dictamine circa ea, quæ ordinantur ad malum finem electum, est error, & habitus directe oppositus habitui prudentiæ; & potest vocari imprudentia, vel stultitia; non tantum privative, sed positive, & contrarie; quia sicut prudens habet habitum, quo recte eligit ordinata ad finem debitum, ita imprudens, vel stultus habet habitum, quo prompte eligit ordinata ad finem præstitutum a voluntate mala; & talis habitus generatur ex imperio voluntatis male eligentis. Pro tanto igitur verum est, quod voluntas mala excæcat,

cat, non quidem faciendo errare circa aliqua complexa, sed faciendo intellectum habere habitum considerandi aliqua media ordinata ad malum finem: & totus ille habitus est error in agibilibus, licet non sit error deceptivus, quantum ad considerationem, sive speculationem.

Aliud dubium posset hic esse, si non necessario generetur simul habitus rectus intellectivus, & habitus bonus appetitivus, quia contingit bene dictare circa aliqua, non bene agendo circa illa; an habitus intellectualis generatus sine virtute morali sit prudentia, & an e converso habitus in appetitu sine illo in intellectu sit habitus moralis.

Quantum ad primum de prudentia (*a*), potest dici, quod, stricte loquendo, prudentia non est sine virtute morali, quia est ratio recta confesse se habens appetitui recto *ex 6. Ethicor.* appetitus autem non est rectus sine virtute morali. Patet ibi: & si hoc verum esset, tunc non tantum prima dictamina circa principia agibilium essent recta, & non tamen essent prudentiæ, sed quasi quædam seminaria prudentiæ, sed etiam circa media necessaria ad finem præstitutum a voluntate esset aliquis habitus recte dictativus, & tamen non esset prudentia. Posset igitur poni duplex habitus intellectualis circa agibilia rectus, & neuter esset prudentia. Unus quidem, qui præcederet rectam electionem finis in particulari, & ille non esset prudentia, quia prudentia est circa ordinata ad finem, quia est habitus consiliativus: consilium autem non est de fine; sed de entibus ad finem. Est etiam discursivus, quia consiliativus, & ita de his, ad quem discurritur. Electo autem fine bono non tantum in communi, sed in particulari etiam, ut quod caste vivendum est, potest esse aliquis habitus dictativus recte, de his quæ sunt ad finem: sed non habens secum electionem rectam tanquam concomitantem: & ille quantum est ex parte objecti, esset prudentia: esset enim recta ratio circa ea, quæ sunt ad finem: sed deficeret sibi alia conditio, quia non esset concors appetitui recto circa eadem objecta. Secundum ergo istam viam esset dicendum, quod quicunque habitus generaretur in intellectu, licet practicus, & rectus, & hoc, sive circa finem, sive universalem, sive particularem, sive circa media necessaria ad consequendum finem illum particularem electum, si non concomitetur recta electio voluntatis circa eadem, non est prudentia. Si arguitur contra hoc, sicut arguitur contra prædictum articulum de connexione virtutum moralium, quia in ista concordia sequeretur prudentiam constituere virtutem moralem, & e converso & ita per unum actum ultimate generaretur uterque habitus, scilicet prudentia, & virtus moralis: ille autem actus non posset esse intellectus, & voluntatis simul, sed tantum alterius; igitur non potest esse generativus utriusque. Potest dici quod non est necessaria conformitas unius virtutis moralis ad aliam, quia nulla est regula alterius; sed cujuslibet est necessaria conformitas ad prudentiam, quia in definitio-

a *D. Tho.* 1.2. *q.* 65. *a.* 1. & *Henr. quodl.* 5. *q.* 16. & *quodl.* 13. *q.* 14. *Cap.* 3. *Resol.* 2. *a.* 5. & 6. *Eth.*

ne virtutis cadit, quod sit habitus electivus secundum rectam rationem, & ideo potest esse constitutio per modum concomitantis, & hoc ipsius habitus in *esse* morali per prudentiam; & e converso: non sic autem moralium inter se: & tunc concederetur, quod simul generaretur aliquis habitus in ratione prudentiæ, & alius habitus in ratione virtutis moralis per actum unum, qui generat ultimate tam virtutem moralem, quam prudentiam. Inconveniens quidem est in moralibus, quod unus actus ultimate generet duas virtutes morales: sed non est hoc inconveniens in temperantia, & prudentia: quia ille actus, qui generat prudentiam in ratione regulativi, generat temperantiam in ratione regulati: non autem habet rationem virtutis, nisi ex ratione regulati, & ideo generat temperantiam in ratione virtutis: non sic dici potest comparando eam ad fortitudinem, quia fortitudo non est regula ejus. Diceretur igitur, quod non constituunt se in *esse* virtutis per aliquam prioritatem, quasi una sit prius virtus, quam reddat aliam esse virtutem: sed simul natura est habitus intellectualis prudentia, & habitus moralis virtutis. Et si quæritur tunc per quid generantur isti duo habitus in *esse* perfecto? Concedo quod per unum actum, sive actus ille sit recta electio, quia absque recta electione finis non est habitus intellectualis concors appetitui recto; ideo nec prudentia; sive actus sit intellectus, quia absque recto dictamine non est electio concors rectæ rationi, ideo nec virtuosa, nec generativa virtutis moralis: igitur tam actus intellectus, quam actus voluntatis, generando aliquid per se in *esse* naturæ, potest concomitanter generare illud in *esse* relativo; & ulterius concomitanter suum relativum: & ita unus actus generaret simul natura virtutem moralem, & ejus prudentiam. Et secundum hoc diceretur, quod uterque habitus præcedens electionem rectam esset quidam intellectus scientiæ moralis, sive quædam scientia moralis. Sicut enim in factibilibus artifex scit *propter quid*, expertus tantum *quia* 1. *Metaph.* artifex non est promptus in agendo; expertus autem promptus est ut habetur *ibidem*: ita in moralibus habens habitum rectum principii, vel conclusionis, non autem exercitatus in operando, vel dirigendo circa agibilia: licet habeat habitum directivum remotum (qui habitus potest dici intellectus, vel scientia moralis) non tamen habet habitum directivum propinquum, qualis est prudentia, & qualis in factibilibus est habitus experti.

Licet istud videatur probabiliter dictum de distinctione scientiæ practicæ, & prudentiæ: tamen prudentia non solum est circa media ordinata ad consequendum finem ultimum, sed etiam dictando de ipso fine, saltem particulari, puta de castitate. Quod probatur primo, quia virtus moralis semper sequitur ordine naturæ prudentiam aliquam: ex electione autem finis particularis, puta castitatis, generatur virtus moralis: igitur istam electionem præcedit aliqua prudentia: igitur non est ita proprie restringenda, ut tantum sit habitus circa media ordinata, dictata ad consequendum finem particularem electum. Secundo probatur idem, quia tunc non esset una prudentia

cor-

correspondens uni virtuti; nam virtus moralis est una unitate finis, ad cujus electionem principaliter inclinat. Si autem ad dictandum de illo fine nulla esset prudentia sed tantum de mediis ad illum finem, nullum esset objectum unum, a quo esset unitas prudentiæ dictativæ; sed multæ prudentiæ de multis mediis dictativis ad finem ordinatis; ubi tamen esset una virtus moralis ex unitate finis; igitur tum propter prioritatem naturalem prudentiæ ad virtutem moralem, tum propter unitatem prudentiæ respectu unius virtutis moralis, videtur esse concedendum, quod ille habitus practicus, qui est recte dictativus de fine particulari, sit proprie prudentia.

Nec obstat, quod dicitur prudentiam esse habitum consiliativum, & ita ad fines discursivum nam de finibus propriis virtutum moralium dictatur discurrendo a principio practico sumpto a fine universali ad particulares: & ille discursus est prima consiliatio, licet communius dicatur consilium de mediis virtutum. Quod etiam: additur, quod sit concors appetitui recto: non movet: nam prius naturaliter non videtur habere aliquid de ratione sua dependens a posteriori: prudentia videtur esse naturaliter prior virtute morali, quia definit ipsam. Quod ergo ibi dicitur concors (sicut tactum est *in primo quæst. de Theologia practica, & speculativa*) debet intelligi, idest, conformativa praxis rectæ sibi ipsi, hoc est, quod debet esse talis cognitio, quod quantum est ex se, praxis recta debet sibi conformari: & talis cognitio est prudentia, sive in eodem dictante sequatur electio recta, sive non. Potest ergo aliter dici, quod ille habitus generatus ex dictaminibus, sive circa fines quosdam, particulares saltem, qui sunt proprii fines virtutum moralium, sive circa media ordinata ad illos fines, est proprius prudentiæ; licet electio recta non sequatur in eodem dictante: & ita non erit omnino necessaria connexio alicujus virtutis moralis ad prudentiam dictativam de sua materia. Tamen e converso sic: quia nulla electio potest esse recta moraliter, nisi sit concors suæ regulæ, & suæ mensuræ, quæ est dictamen rectum: dictamen autem rectum est natum generare prudentiam, etiamsi sit unicum: ideo e converso potest concedi connexio, quia virtus moralis non potest esse sine prudentia circa suam materiam. Ad rationes, & authoritates Augustini responderi potest. Quære.

a *Adverte, quia istæ authoritates adducuntur in principio secundi articuli, arguitur sic: malitia in voluntate excæcat intellectum: igitur virtus moralis in voluntate est causa rectificationis, & prudentiæ. Negatur consequentia, quia licet voluntas possit intellectum avertere a consideratione prudentiæ, & facere sistere in materia alicujus vitii: non tamen causat in eo errorem, ut patuit in præcedentibus; & ideo non est etiam causa rectitudinis, sive ejus prudentiæ. Quia intellectus in actu suo præcedit voluntatem: ideo prius recte dictabat antequam voluntas imperaret, ut recte dictaret; sed bene voluntas potest esse causa perseverantiæ illius recti dictami-*

a *Addit.*

ctaminis, quod prius intellectus habebat, scilicet præcipiendo, ut perseveret.

De alia parte hujus articuli(a), scilicet de connexione omnium virtutum moralium ad unam prudentiam, Philosoph. *6. Ethic.* videtur dicere, quod sic: *prudentiæ uni existenti omnes inerunt*. Commentator, quære ibi: qualiter autem una prudentia sit circa omnia moralia, posset poni, sicut de uno habitu scientiæ. Quære de hoc Henricum *quodl. 9. quæst. 4.* quam opinionem, & ejus improbationem quære *super 6. Metaph. quæst. 1.*

Quantum ergo ad istum articulum (b), potest dici, quod sicut ars respicit factibilia, ita prudentia agibilia: nec erit major connexio agibilium, ut respiciantur ab uno habitu, quam factibilium, sicut ergo diversa factibilia requirunt diversas artes proprias: ita diversa agibilia diversas prudentias proprias: & sicut aliquis potest esse moraliter bene affectus circa aliqua agibilia, & male circa alia: etiam in dictando potest esse habituatus ad recte dictandum circa ista, & non circa illa, cum nec circa illa habeat principia ad dictandum de illis, nec conclusiones sequentes ex eis. Qualiter autem omnes prudentiæ sint unus habitus, & omnes habitus Geometriæ pertineant ad unam scientiam universalem, dictum est *quæst. 1. super 6. Metaphysicæ*; quia ibi debet intelligi unitas non formalis, sed virtualis: habitus enim ille, qui est de primo objecto, est formaliter unus, & est virtualiter omnium, quæ continentur in illo primo objecto: sed non est formaliter omnium illorum; ita ille habitus, qui est formaliter alicujus finis in aliquibus agibilibus, est virtualiter omnium eorum, quorum cognitio practica virtualiter continetur in illo fine: sed non est formaliter omnium illorum: & ita una prudentia est virtualiter omnium virtutum, extendendo nomen *prudentiæ* ad habitum illum, qui est intellectus primi principii practici. Secundum hoc exponi potest auctoritas illa, *6.* Ethic. *Uni prudentiæ*, &c. Vel si loquitur de una prudentia formali, tunc debet intelligi quod illi existenti uni perfecte, non tantum secundum intensionem, sed etiam secundum extensionem omnes inerunt; nunquam autem est perfecta extensive, quantum potest esse, nisi sit perfecta circa omnia illa, ad quæ potest se extendere: & illa sunt omnia pertinentia ad quascumque virtutes morales. Alio modo potest exponi illa auctoritas, non de unitate formali, sed de unitate generis: sicut enim temperantia apud Philosophum dicitur esse una virtus, & fortitudo alia; utraque tamen illarum est quoddam genus intermedium habens sub se multas species, sicut dictum est prius: ita prudentia correspondens isti connumerationi, vel coordinationi generum mediorum, potest dici una propter unitatem generis intermedii, licet contineat sub se multas species. Sic intelligendo unitatem, uni prudentiæ secundum genus omnes virtutes sunt connexæ, prout sibi secundum quamcunque suam speciem aliqua virtus est connexa; & hoc supponendo præcedentem articulum de connexione cu-

a *Cap. ult.* b *Resol. 2.*

cujuslibet virtutis ad suam prudentiam, vel mutua, vel non mutua.

De tertio articulo August. *contr. Jul. lib.* 4. *c.* 2. videtur dicere, quod non sunt veræ, & perfectæ virtutes sine charitate: & hoc probat, quia talis non gloriatur perfecte in Domino.

Contra hoc est Augustinus in sermone de patientia, & 49. primæ partis, & de pœnit. dist. 3. cap. Si quis de hæretico, & schismatico. *Si moriatur, ne neget Christum, nunquid ejus patientiam commendabimus?* igitur habet patientiam, & non fidem, nec charitatem. Præterea, quando aliqua ordinantur essentialiter, sicut dispositio, & forma, ad quam est dispositio, licet dispositio possit esse sine forma, tamen non e converso: sed virtutes videntur esse quædam dispositiones ad charitatem, sicut felicitas naturalis ad supernaturalem: ergo. Præterea tertio, definitio virtutis moralis potest perfecte salvari in aliquo, sine virtute Theologica. Potest dici, quod nulla virtus inclinat ad finem ultimum, nisi mediante illa, cujus est per se respicere finem ultimum: & ita si sola charitas respicit finem ultimum immediate, aliæ non erunt ad finem ultimum, nisi mediante charitate: quatenus autem sunt quædam instrumenta perficiendi hominem, debent esse instrumenta ordinandi ipsum ad finem ultimum, in quo est sua perfectio; & ideo sunt imperfectæ sine charitate, sine qua non possunt sic ordinare; tamen quia ista imperfectio non est earum secundum propriam speciem; ideo quælibet earum potest esse perfecta in sua specie absque charitate. Pro tanto igitur dicuntur esse informes sine charitate, & formatæ per charitatem, pro quanto charitas ordinat ipsas, & earum fines in finem ultimum: in qua ordinatione est ultima earum perfectio, licet extrinseca. Per hoc patet ad Augustinum. Nam virtutes non sunt veræ sine charitate, quia non perducunt ad beatitudinem. Sed si e converso virtutes Theologicæ præsupponant morales, dubium est: & quantum ad habitum, manifestum est quod non. Nam si aliquis prius vitiosus de novo convertatur talis in pœnitentia habet omnes virtutes Theologicas, & tamen non morales saltem acquisitas. Patet, quia non operatur delectabiliter aliquod eorum, ad quæ inclinat ejus habitus virtuosus, imo delectabile sibi esset operari secundum habitum vitiosum prius acquisitum, & tristabile secundum oppositum.

Quod si dicatur huic in pœnitentia esse infusas virtutes etiam morales, & consimiliter de parvulo in Baptismo; & per hoc salvetur prædicta connexio, quia si non habet innatas, saltem habet infusas: quod probatur, quia habebit eas in patria secundum Augustinum, & adducitur in litera: non videtur enim probabile, quod haberet eas in patria, nisi haberet eas in via, nec acquirit eas in via, cum statim moriatur. Licet de istis virtutibus moralibus infusis multa dicantur, scilicet, quod videntur necessariæ propter modum, medium, & finem: quia tamen omnis finis, quem non possunt habere ex specie sua, determinatur sufficienter ex inclinatione charitatis: modus autem, & medium determinantur per fidem infusam: ideo non videtur necessitas ponendi virtutes morales infusas, sed acquisitas tantum in his,

his, qui habent eas acquisitas, vel habere possunt: nec etiam in aliis, qui scilicet non possunt eas acquirere propter defectum usus liberi arbitrii, quia non est major ratio, quare isti debeant habere, & non illi. Et tunc ad illud de parvulis potest dici, quod non est necesse eos habere virtutes morales in patria; sed sufficit, quod bene disponantur circa appetibilia per charitatem: charitas enim disponit circa omnia volibilia in una ratione volibilis, & quod non oportet, quod habeant omnem scientiam in genere proprio; sed sufficit habere eam in Verbo, quæ est notitia perfecta. Vel secundo, si h buerunt eas, potest dici, quod infundentur eis in instanti beatitudinis: non est enim magis necesse illa, quæ pertinent ad viatorem, si aliquando esset futurus viator, dari sibi in Baptismo, quam ea, quæ pertinent ad statum comprehensoris dati sibi in instanti beatitudinis, imo magis rationabile hoc quam illud. Vel tertio potest dici, quod si illa pertinent ad aliquam perfectionem comprehensoris, & non dentur in instanti beatitudinis, poterunt eas acquirere per actus suos; sicut enim non apparet ratio, quare non poterunt addiscere aliqua scibilia in genere proprio, quæ primitus non noverunt: ita non apparet ratio, quare non poterunt ex bonis electionibus circa appetibilia ad finem, non tantum ut sunt volenda propter Deum in se, sed ut sunt volenda inquantum commoda sibi, acquirere sibi unum habitum inclinantem ad electionem talium appetibilium sub propria ratione, & ita virtutem moralem.

Quantum ad illum articulum dico sicut prius dictum est, virtutes morales non requirere Theologicas ad hoc, ut ipsæ morales sint perfectæ in specie sua, licet non sint perfectæ perfectione ulteriori, quam possint habere: ita etiam e converso Theologicæ, sive in via, sive in patria non requirunt necessario morales.

Quantum ad quartum articulum; dico quod virtutes Theologicæ non sunt connexæ inter se, sicut patet in patria, ubi manebit habitus, & actus charitatis sine habitu, & actu fidei, & spei; sicut etiam patet in via: ubi in peccatore manet fides, & spes sine charitate: igitur ex ratione habituum in existendo, non est necessaria connexio earum. Sed nunquid in *fieri*, vel in infusione sunt connexæ, ita quod una non possit infundi sine alia? Respondeo, quæcumque separari possunt in *esse*, potest Deus separare in *fieri*, & ideo quantum est ex se, non necessario connectuntur in infusione; sed ex liberalitate divina connectuntur: quia Deus totum hominem perficit, ita quod sicut corporaliter nullum sanavit, nisi perfecte: ita etiam spiritualiter non sanat hominem, nisi perfecte sanet; perfecta autem sanitas est, si quantum ad intellectum habet fidem, & quantum ad voluntatem, spem, & charitatem *de pœnit. dist. 3. cap. Sunt plures*.

Si quæritur utrum fides, & spes sine charitate essent virtutes? Dici potest, sicut prius dictum est de virtutibus moralibus, quod in specie sua possunt esse perfectæ, inquantum scilicet sunt principia propriorum actuum respectu propriorum objectorum: sed perfectionem

nem illam ultimam, quam habent in attingendo finem, ad quem ordinantur ex charitate, non possunt habere sine ipsa. Et hæc quidem perfectio tam in moralibus, quam in istis, licet dicatur communiter esse in attingendo finem per aliquam operationem e licitam, sive per aliquem ordinem istarum, vel earum actuum ad finem: potest tamen dici esse præcipue in hoc, quod est acceptari a Deo, ordinando ad beatitudinem; sic quippe nulla virtus, nec ejus actus acceptatur sine charitate, quæ sola dividit inter filios regni, & perditionis. De habitibus intellectualibus, non oportet immorari: planum est enim, quod non est necessaria eorum connexio, nisi forte sint habitus subordinati, quales sunt habitus principiorum, & habitus conclusionum, & in talibus prior potest esse sine posteriori, licet non e converso.

Ad argumenta principalia duo prima concedo: quia concludunt, quod dictum est in primo articulo. Ad tertium dico, quod licet ex frequenter sic operari, generetur quædam qualitas, quæ nata est esse concors rectæ rationi & esset virtus, si haberet rectam rationem in operante, cui esset concors; tamen quia non est rectum dictamen in illo, deficit regula operationis rectæ, & ideo electio, quæ nata est esse recta non est recta, quia non est regulata, & per consequens si generat qualitatem aliquam; illa tamen non est habitus electivus, & per consequens nec est virtus. Quartum concedo, quia concludit quod dictum est in articulo de connexione virtutum moralium cum prudentia. Ad alias rationes sequentes de virtutibus, concedo quod licet posset dici; quod nullæ virtutes etiam in specie sint incompossibiles: tamen inquantum adducuntur ad propositum, concludunt quod diversæ species ejusdem generis virtutis moralis, vel diversorum generum, non sunt necessario connexæ; & hoc concessum est in primo articulo quæstionis.

DISTINCTIO XXXVII.

Circa istam trigesimam septimam Distinctionem, in qua Magister agit de præceptis; quæritur unum.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum omnia præcepta Decalogi sint de lege naturæ?

Quod non: in his, quæ sunt de lege naturæ, non videtur posse Deus dispensare; sed dispensavit in aliquibus, quæ videntur esse contra præcepta Decalogi: ergo. Probatio majoris, quæ sunt de lege naturæ, vel sunt principia necessaria nota ex terminis: vel sunt conclusiones necessario sequentes ex talibus principiis; sed sive sic, sive sic, habent veritatem necessariam: igitur Deus non potest facere ea esse falsa: igitur non potest facere illud, quod mandant fieri non esse bonum, & quod prohibent, non esse malum: & per consequens de tali illicito licitum. Probatio minoris; occidere; & furari, & mœ-

chari

chati sunt contra praecepta Decalogi, ut patet *Exod.* 20. sed in istis videtur Deus dispensasse. Nam de homicidio patet *Genes.* 22. de Abraham de filio immolando. De furto, *Exod.* 11. & 12. de filiis Israel, quibus praecepit, ut spoliarent Ægyptios, quae spoliatio est ablatio rei alienae, invito domino, quae est definitio furti. De tertio, scilicet moechari, patet Oseae 1. *Fac filios fornicationum*. Praeterea, Rom. 7. dicit Apostolus; *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret non concupisces*, &c. sed ea, quae sunt nota ex lege naturae, sciuntur esse vitanda, vel agenda, etiamsi non sint scripta, sicut ea, quae sunt naturaliter nota in speculativis, essent naturaliter, nota, etiamsi non essent revelata. Praeterea, Lex naturae obligavit in omni statu, quia notum est in tali natura esse sic agendum, vel non: sed Decalogus non obligavit in omni statu, puta non in statu innocentiae, cum tunc lex Decalogi non esset data, & antequam esset data, non obligavit. Contra in Canone dist. 6. §. *His itaque respondetur*, & in principio decretorum, & 1. Joan. 1. Quaere.

Hic dicitur quod sic; & ponitur talis modus (*a*). Lex naturae est lex descendens ex primis principiis notis in agibilibus. talia sunt quaedam principia practica, nota ex terminis, quae sunt quaedam seminaria, ad quorum veritatem inclinatur naturaliter intellectus ex terminis: & ad assentiendum tali dictamini inclinatur voluntas naturaliter ex talibus principiis: sed omnia quaecunque sunt in Decalogo, sunt talia, vel immediate, vel mediate: omnia enim, quae ibi praecipiuntur, habent bonitatem formalem, quae secundum se ordinata est ad finem ultimum, ut per illa homo convertatur ad illum finem, & consequatur ipsum. Similiter omnia, quae ibi prohibentur, habent malitiam formalem avertentem a fine ultimo; ita quod ibi praecepta sunt bona, non tantum, quia praecepta: sed ideo praecepta, quia secundum se bona. Similiter ibi prohibita sunt mala, non tantum quia prohibita: sed ideo prohibita, quia mala. Et tunc videtur consequenter esse dicendum ad primum argumentum, quod Deus simpliciter non potest dispensare in talibus: quod enim ex se est illicitum, non videtur posse fieri licitum per aliquam voluntatem; ut sic occidere ex hoc, quod est actus transiens super talem materiam, scilicet proximum, est actus malus, stante illa causa semper erit malus: & ita nullum *velle*, quod est extra rationem illorum terminorum, potest facere, quod sit bonus, & tunc oportet exponere auctoritates, quae videntur dicere Deum in talibus dispensasse, & exponuntur uno modo, quod licet posset fieri dispensatio circa actum in genere actus, non tamen circa ipsum inquantum est prohibitus, & ita nec contra prohibitionem.

Aliter dicitur, quod actus manens inordinatus non potest fieri ordinatus: actus autem inquantum est contra prohibitionem, est inordinatus, ideo non potest dispensare in illo, inquantum est contra prohibitionem.

Sed

a *D. Th.* 1. 2. *qu.* 100. *a.* 1. & 8.

Sed istæ expositiones (quæ forte redeunt in idem) non videntur salvare propositum. Dispensare enim non est facere, quod stante præcepto liceat facere contra præceptum: sed dispensare est revocare præceptum, vel declarare qualiter debeat intelligi. Est enim duplex dispensatio, scilicet Juris revocatio, & Juris declaratio. Quæro, an stantibus omnibus circumstantiis eisdem in isto actu, qui est occidere hominem, variata sola circumstantia prohibiti, & non prohibiti, posset Deus facere, quod ille actus, qui cum talibus circumstantiis aliis est aliquando prohibitus, alias esset non prohibitus, sed licitus? Si sic, igitur simpliciter potest dispensare, sicut simpliciter mutavit legem veterem quantum ad cæremonialia, quando dedit novam; non quidem faciens, quod manente præcepto de cæremonialibus, illa non essent servanda; sed faciens, quod actu illo manente eodem, non tenebatur quis ad illum, sicut prius. Ita etiam dispensat quicumque legislator simpliciter, quando revocat præceptum Juris positivi facti ab eo; non quidem faciens, quod actu prohibito, vel præcepto manente secundum se auferatur ratio illiciti: & fiat licitum. Si autem Deus non potest facere de isto actu, qui cum talibus circumstantiis erat prohibitus, quod manentibus eisdem circumstantiis prioribus de prohibitione non sit prohibitus; igitur non potest facere, quod occidere non sit prohibitum: cujus oppositum manifeste patet de Abraham.

Præterea, quæ sunt vera ex terminis, sive sint necessaria ex terminis; sive consequentia ex talibus necessariis, præcedunt in veritate omnem actum voluntatis, vel saltem habent veritatem suam circumscripto per impossibile omni *velle*: igitur si præcepta Decalogi, vel propositiones practicæ, quæ possent formari ab eis, haberent talem necessitatem, puta, quod hæc esset necessaria: *proximus non est occidendus*, *furtum non est faciendum*, ita quod circumscripto omni *velle* apud intellectum apprehendentem, tales complexiones essent sic notæ, intellectus divinus apprehendens talia necessario apprehenderet ea tanquam ex se vera, & tunc voluntas divina necessario concordaret istis apprehensis, vel ipsa non esset recta: & ita esset ponere in Deo rationem scientiæ practicæ: quod negatum est *in primo*. Esset etiam ponere quod voluntas ejus simpliciter necessario determinatur circa aliqua volibilia alia a se; (*a*) cujus oppositum est dictum *in primo*, ubi tactum est quod voluntas divina in nihil aliud a se tendit, nisi contingenter.

Quod si dicatur voluntatem creatam necessario debere conformare se istis ad hoc, quod sit recta; non tamen voluntatem divinam oportet conformiter velle istis veris; sed quia conformiter vult, ideo sunt vera. Iste respondet ad conclusionem, quia ratio probat oppositum: nam intellectus divinus prius apprehendit istos terminos, & potest apprehendere veritatem complexionis in eis, quam scilicet complexionem habet ex terminis antequam voluntas sua habeat aliquem

a *Qu.4. prol. Dist.* 28, 39. & 41.

quem actum circa ea; Igitur in secundo signo naturæ, scilicet quando voluntas habet actum circa illa, oportet necessario, quod velit conformiter illi dictamini.

Ad quæstionem igitur dico, quod aliqua possunt dici esse de lege naturæ dupliciter. Uno modo tanquam prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis: & hæc dicuntur esse strictissime de lege naturæ. Et rationes contra primam opinionem probant, quod in talibus non potest esse dispensatio; quas concedo; sed talia non sunt quæcunque præcepta secundæ tabulæ: quia rationes eorum, quæ ibi præcipiuntur, vel prohibentur, non sunt principia practica simpliciter necessaria, nec conclusiones simpliciter necessariæ. Non enim in his, quæ præcipiuntur ibi, est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, convertens ad finem ultimum: nec in his, quæ prohibentur, est malitia necessario avertens a fine ultimo; quin, si bonum istud non esset præceptum, posset finis ultimus amari, & attingi: & si illud malum non esset prohibitum, staret cum eo acquisitio finis ultimi.

De præceptis autem primæ tabulæ secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro objecto: duo quidem prima si intelligantur esse tantum negativa, primum: *Non habebis Deos alienos*, secundum; *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, id est: Non facies Deo tuo irreverentiam: ista sunt stricte de lege naturæ: quia sequitur necessario, si est Deus, est amandus ut Deus: quod nihil aliud est colendum tanquam Deus, nec Deo est facienda irreverentia; & per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit licite facere oppositum talis prohibiti. Tertium præceptum, quod est de Sabbatho, est affirmativum tanquam ad aliquem cultum exhibendum Deo, determinato tempore, & quantum ad determinationem hujus temporis, vel illius, non est de lege naturæ, stricte loquendo. Similiter, nec ad partem negativam, quæ includitur, qua scilicet prohibetur actus servilis pro tempore determinato, prohibens a cultu tunc exhibendo Deo: ille enim actus non prohibetur, nisi quia impediens, vel retrahens ab isto cultu, qui præcipitur. Sed an sit de lege naturæ stricte hoc præceptum de Sabbatho, quantum ad cultum pro aliquo tempore determinato exhibendum Deo, dubium est: quia si non, igitur absolute Deus posset dispensare, quod homo toto tempore vitæ suæ non haberet bonum motum circa Deum; quod non videtur probabile, quia sine omni bono *velle* finis ultimi, non potest aliquis habere simpliciter bonum *velle* circa ea, quæ sunt ad finem, & ita nunquam teneretur ad bonum *velle* simpliciter; quia qua ratione non sequitur ex lege naturæ stricte loquendo, quod nunc sit exhibendus cultus Deo, pari ratione, nec tunc, & ita pari ratione de quolibet tempore determinato; & ideo, stricte loquendo, non videtur quomodo possit concludi, quando aliquis teneatur tunc, vel nunc exhibere cultum Deo: & pari ratione, nec aliquando indistincte, quia ad nullum actum tenetur aliquis pro aliquo tempore indeterminato, ad quem non tenetur pro aliquo tempore signato aliquibus opportuni-

nitatibus concurrentibus. Si autem illud sit de lege naturæ stricte, ita quod sequatur necessario, *Deus non est odiendus*; vel ex aliquo alio dato, *igitur Deus est diligendus*: & hoc aliquando actu elicito circa ipsum; tunc argumentum illud non tenet a singularibus ad universale; sed est fallacia figuræ dictionis, sicut in aliis a pluribus determinatis ad unam determinatam. Si autem illud tertium præceptum non sit de lege naturæ stricte, tunc judicandum est de illo, sicut de præceptis secundæ tabulæ.

Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturæ; quia sunt multum consona illi legi; licet non sequantur necessario ex principiis practicis, quæ nota sunt ex terminis; & omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota, & hoc modo certum est omnia præcepta etiam secundæ tabulæ esse de lege naturæ, quia eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis. Ista distinctio potest declarari in exemplo: nam supposito isto principio Juris positivi, pacifice esse vivendum in communitate, vel politia; ex hoc non sequitur necessario: igitur quilibet debet habere possessionem distinctam a possessione alterius: posset enim stare pax in convivendo, etiamsi omnia essent eis communia. Nec etiam supposita infirmitate illorum, qui convivunt, est necessaria illa consequentia. Sed tamen possessiones esse distinctas pro personis infirmis valde consonat pacificæ conversationi: infirmi enim magis curant bona sibi propria, quam bona communia, & magis vellent appropriare sibi communia bona, quam communicati, & custodibus communitatis, & ita fieret lis, & turbatio: & ita est fere in omnibus Juribus positivis, quod licet sit aliquod principium, quod est fundamentum in condendo alias leges, vel Jura, tamen ex illo principio non simpliciter sequuntur leges positivæ; sed declarant, sive expliant illud principium quantum ad certas particulas, quæ explicationes consonant valde principio naturali universali. Sic igitur omnia recolligendo, primo negatum est omnia præcepta secundæ tabulæ esse de lege naturæ, stricte loquendo. Secundo concessum est duo prima primæ tabulæ esse de lege naturæ, stricte loquendo. Tertio dubitatum est de tertio primæ tabulæ præcepto. & quarto concessum est omnia esse de lege naturæ, large loquendo.

Contra primum istorum arguo, (*a*) quia secundum Apostol. ad Roman. 13. *Non adulterabis*: *Non occides*, *& si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur*: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*: igitur in isto præcepto, *Diliges proximum tuum*, includuntur necessario præcepta secundæ tabulæ: hoc enim videtur Apostolus ibi probare expresse: Unde in fine concludit: *qui diligit proximum, legem implevit*. Hoc probatur auctoritate Salvatoris. Matth. 22. *in his tota lex pendet & Propheta*; sed dilectio proximi necessario sequitur ex hoc principio necessario, *Deus est diligendus*; igitur a primo ad ultimum omnia præcepta secundæ tabulæ sequuntur necessario

a *Matth. 22.*

sario ex primo præcepto primæ tabulæ: & ita si præcepta primæ tabulæ sunt stricte de lege naturæ, quia includuntur in primo præcepto primæ tabulæ, sequitur quod præcepta secundæ tabulæ erunt etiam stricte de lege naturæ, licet sint conclusiones ejusdem principii. Probatio assumpti patet ex dictis *dist.* 28. ubi probatur dupliciter, quod perfectus amor Dei non potest esse zelus, appropriate loquendo: quia amor boni communis ut appropriati sibi soli, est inordinatus: amor etiam alicujus nolentis dilectum condiligi, est imperfectus: ergo sequitur, quod si Deus est perfecte, & ordinate amandus, quod amans Deum debet velle proximum diligere Deum, & hoc volendo diligit proximum: hoc enim modo solum diligitur proximus ex charitate, sicut dicitur ibi: ergo. Ad hoc potest tripliciter responderi. Primo modo quod illud præceptum. *Diliges Dominum Deum tuum*, non est simpliciter de lege naturæ, inquantum est affirmativum; sed inquantum est negativum prohibens oppositum: non odire enim est simpliciter de lege naturæ; sed an aliquando amare: dubitatum est supra in tertio præcepto: nunc autem ex illa negativa non sequitur, quod volendum sit proximo diligere Deum, licet sequeretur ex affirmativa illa, de qua non est certum, quod sit de lege naturæ, stricte loquendo.

Secundo potest responderi, quod ex illo præcepto *Diliges Dominum Deum tuum*, non sequitur quod debeam velle proximum diligere Deum, & cum probatur, quia zelus non potest esse amor perfectus, & ordinatus. Respondeo, non debeo velle bonum commune esse alicujus tantum, & ita non amari ab alio; sed non oportet me velle illud bonum esse alterius, puta quia non placet illi illud bonum esse ejus; sicut Deus prædestinans unum, & non alterum, vult bonum esse prædestinati, & non alterius. Et per idem ad illud, quod perfecte diligens vult dilectum condiligi. Potest dici, quod hoc est verum ab eo scilicet, cujus amicitia placet dilecto: non autem est certum ex lege naturæ de quocunque, quod ejus dilectio acceptetur a Deo dilecto. Tertio potest dici, quod licet sit de lege naturæ stricte proximum esse diligendum, sicut prius expositum est, id est, simpliciter esse volendum proximo ipsum diligere Deum, quia hoc est diligere proximum: tamen ex hoc non sequuntur præcepta secundæ tabulæ, puta quod nolendum sit ipsum occidere, quoad bonum personæ propriæ, vel quod nolendum sit adulterari, quoad bonum personæ conjunctæ sibi: vel quod nolendum sit furari quoad bonum fortunæ, quo ille utitur; quod exhibenda sit parentibus reverentia tam in honoribus, quam in sustentationibus, & ita de aliis præceptis secundæ tabulæ: quia possibile est me velle proximum diligere Deum, & tamen nolle, vel non velle sibi vitam corporalem, vel servare fidem conjugii, & sic de aliis, & per consequens possunt ista duo stare simul, scilicet me velle proximum diligere Deum, sicut ego debeo Deum diligere, sicut quoddam verum necessarium conclusum ex principiis practicis: & me nolle proximo hoc bonum, vel illud cujus est expressivum præceptum secundæ tabulæ, cum non sit verum necessarium. Et tunc

ad auctoritates Pauli, & Christi potest dici, quod Deus nunc de facto explicavit dilectionem proximi ultra illud, quod includit inquantum sequitur ex principiis legis naturæ, ita quod licet, ut concluditur ex principiis legis naturæ, non contineat nisi velle proximo ipsum diligere Deum in se: tamen ut explicatum est, includit esse volendum bona illa, vel saltem esse non volendum proximo mala opposita; ut injuste sibi auferre vitam corporalem, fidem conjugii, bona temporalia. Verum est igitur, quod diligens proximum, legem implevit, eo modo scilicet, quo lex explicata est debere servari; licet non eo modo, quo dilectio proximi concluditur ex primis principiis legis naturæ: & a simili, tota lex quantum ad secundam tabulam, & Prophetæ pendent ex hoc præcepto, *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, intelligendo tale præceptum, non ut sequitur ex primo principio practico legis naturæ; sed ut Legislator intendit debere illud servari, prout explicatur in præceptis secundæ tabulæ.

Ad argumenta principalia. Primum est pro me, quia probat quod præcepta secundæ tabulæ non sunt de lege naturæ, stricte loquendo.

Ad secundum, dico quod etsi Deum esse posset concludi ratione naturali ex principiis per se notis: tamen illi populo rudi, & inexercitato in intelligibilibus non erat hoc notum nisi ex lege: unde ad Hebr. (a) *Oportet accedentem ad Deum credere quia est*, intellige si non habeat, nec habere possit aliam notitiam de Deo: Ita, etsi aliqua concupiscentia possit concludi esse contra legem naturæ; hominibus tamen corruptis non erat notum esse contra legem naturæ: ideo necessarium fuit explicare per legem datam. Vel aliter concupiscentiæ prohibentur per præcepta secundæ tabulæ: & de illis concessum est, quod non sunt per se nota. Ad aliud dico, quod in omni statu servabantur, & servari debent ista præcepta. In beatitudine quidem erit summa observatio illorum affirmativorum, nisi forte illius solius de honoratione parentum; non quin tunc ibi sit voluntas honorandi, sed quia non erit necessitas impendendi actum hujus, saltem prout honor ille extenditur ad sustentationem necessariam, quia ibi nullus indigebit auxilio. In statu innocentiæ, & ante legem scriptam tenebantur omnes ad ista, quia erant scripta interius in corde, vel forte per aliquam doctrinam exteriorem datam a Deo, quam discebant parentes, & derivabant in filios; nec oportuit ea scribi in libro, quia poterunt illa faciliter memoriæ commendare, & retinere, quia populus illius temporis erat longioris vitæ, & fuit melioris dispositionis in naturalibus, quam populus temporis posterioris; quo tempore infirmitas populi requirebat legem dari; & scribi. Et ad aliud, quod tangebatur in primo argumento de filiis Israel spoliantibus Ægyptios, potest dici, quod ibi non dispensavit contra præceptum de furto, quia ipsi non acceperunt simpliciter alienum: cum, quia Deus erat superior Dominus, & potuit transferre dominium illarum rerum in eos, etiam invitis inferioribus dominis, & hoc modo non peccavit Christus li-

a *Hebr.* 11.

centians in porcos intrare dæmones, qui statim præcipitati sunt in mare: non enim injuste privavit illos porcis suis: tum etiam, quia filii Israel serviendo Ægyptiis meruerant tanta recipere, licet Ægyptiis nollent ea reddere: & tunc per superiorem judicem potuerunt compelli, de cujus licentia filii Israel potuerunt juste, & licite accipere.

Ad illud in oppositum de Canone debet intelligi de lege large loquendo & hoc de præceptis secundæ tabulæ.

DISTINCT. XXXVIII.

Circa istam Distinctionem trigesimam octavam, in qua Magister agit de quibusdam peccatis pertinentibus ad explanationem quinti præcepti, puta de mendacio, & perjurio; quæ in illo præcepto prohibentur, quæritur.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum omne mendacium sit peccatum?

Quod non, Genes. 22. *Ego, & puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos*. Sed ipse intendebat occidere puerum, quia erat præceptum: igitur intendebat puerum non reversurum secum; igitur dixit oppositum ejus, quod habuit in mente; igitur mentiebatur. Nec est verissimile, quod tunc peccaverit, quando exequebatur talem obedientiam, pro qua tantum a Deo commendatur.

Præterea, hoc probatur per multa exempla alia, *Gen*. 27. dixit Jacob se esse primogenitum, quod tamen sciebat esse falsum.

Præterea, Gen. 42. dixit Joseph fratribus suis, *Per salutem Pharaonis exploratores estis*; (a) & tamen sciebat oppositum esse verum. Idem etiam terrens fratres suos de scypho invento in sacco Beniamin, dixit se augurari in scypho, cum tamen non esset augurator: quia non licuit augurari habentibus legem Dei.

Præterea, Rahab mentiebatur de illis exploratoribus, *Josue* 2. & Judith similiter, *Judith*. 10. & Rachel sternens sibi stramenta cameli super Deos patris sui: dicens sibi accidere secundum consuetudinem mulierum *Genes*. 31. Obstetrices etiam mentiebantur dicentes *Exodi primo* de mulieribus Hebræis, quod scilicet haberent artem obstetricandi, nec videntur in hoc peccasse, quia bene fecit eis Deus, & ædificavit eis domos; non retribuit autem bona pro malis: ergo.

Præterea, non est majus peccatum simulatio in verbis, quam in factis: imo sicut facta sunt evidentiora signa, quam verba, ita si est falsitas utrobique, vituperabilior videtur esse falsitas facti, quia magis

a *Gen*, 42.

magis prætendit illud, quod est in anima, quam falsitas verbi; sed mendacium, sive simulatio in facto non ponitur semper esse peccatum, sicut patet in illo facto David 1. *Regum* 21. (*a*) qui coram Achis simulabat se furere. Jehu etiam 4. *Regum*, simulabat se colere Baal; cujus tamen cultores voluit destruere: nec in illa simulatione vituperabatur, sed magis laudabatur; quia videbatur habere zelum Dei contra Baal.

Contra est Augustinus *in libro de mendacio*, & adducuntur auctoritates ejus in litera.

Præterea, quod omne mendacium sit peccatum mortale, probo, quia est contra illud præceptum legis naturæ: *Non facies alii, quod tibi non vis fieri*: nullus autem vult se decipi a proximo, quando proximus debet sibi exprimere conceptum suum: igitur nec alteri debet alter facere. Præterea, quicquid est contra aliquam virtutem necessariam, vel ejus actum est peccatum mortale: mendacium est hujusmodi, quia est contra veracitatem, quæ est virtus contenta sub justitia: verax enim communicat proximo, quod est communicandum, scilicet conceptum cordis sui, sicut est: mendax autem non, sed subtrahit illud, quod in loquendo debet communicare: quia ad hoc loquitur ut conceptum suum exprimat, & illud non exprimit, sed oppositum. Præterea, mentiri est abuti voce, quia ad hoc voces inventæ sunt secundum Platonem *in Timæo*, ut præsto fiant voluntatis indicia: mentientes autem non utuntur vocibus tanquam indiciis voluntatis, sed oppositi. Præterea, hoc videntur dicere auctoritates quædam Augustini in libro prædicto, quæ adducuntur in litera.

In ista quæstione tenetur communiter ab omnibus, quod ipsum mendacium est peccatum. Quod persuadetur ratione Augustini libro contra mendacium; *stultum est credere illi, cui licet mentiri*: sed multis est credendum, alioquin totaliter periret convictus humanus, & manifestatio conceptuum, & affectionum mentis: igitur illi, quibus est credendum, non licet mentiri. Ratio autem quare hoc est, ponitur diversa a diversis.

Quidam dicunt, quod ideo necessario mendacium est peccatum, quia necessario (*b*) avertit a Deo, qui est veritas, & mendacium est contra veritatem. Sed contra, mendacium non opponitur immediate primæ veritati, sed veritati alicujus rei, de qua loquens mentitur; sicut igitur malitia opposita alicui bono creato, non necessario avertit a bono increato: ita nec falsitas opposita cuicunque veritati impertinenti primæ veritati, avertit a prima veritate. (*c*) Aliter dicitur, quod actus dicitur bonus, vel malus in genere moris ex objecto, quia genus sumitur a potentia, & est etiam potentiale respectu differentiarum: primum autem, propter quod actus constituitur in genere moris, ut ulterius possit determinari per alias circumstantias quasi per differentias, est objectum: nam ultra bonitatem naturæ, quam habet

 actus

a 4. *Reg.* b *Pet. de Taran. hic q.* 4.
c *D. Th.* 22. *q.* 110. *ar.* 3.

actus ex quidditate sua: primum, quod determinat ipsum, ut sit moralis potentialiter, & materialiter, est objectum. Tunc ad propositum dicitur, quod actus malus ex genere nunquam potest esse bonus, qui nulla circumstantia adveniens potest tollere malitiam illam, quæ habetur ex per se objecto, quia omnis circumstantia alia, præsupponit objectum: mentiri est actus malus ex genere, quia transit super materiam disconvenientem actui: nam materia conveniens actui, loquendo, debet esse verum, vel creditum esse verum: in mentiendo autem est materia opposita.

Contra hoc, non magis est materia indebita locutionis, quando creduntur omnia esse falsa, quam sit illicita materia occisionis mors hominis innocentis, & utilis Reipublicæ: sed stantibus istis conditionibus ex parte materiæ, scilicet hominis, &c. potest fieri licitum occidere talem hominem, puta si Deus revocet illud præceptum: *Non occides*, sicut dictum est in *q. præcedenti*, & non solum licitum, sed meritorium: puta si Deus præcipiat occidere, sicut præcepit Abrahæ de Isaac: igitur a simili, vel a majori potest fieri licitum proferre orationem creditam esse falsam, si præceptum revocetur; quod videtur esse de non decipiendo: sicut si revocetur præceptum de non occidendo: quia non magis ligat hoc præceptum, de non decipiendo, quam illud præceptum de non occidendo: minus enim malum est auferre proximo opinionem veram, vel occasionaliter generare in eo opinionem falsam, quam auferre sibi vitam corporalem, immo non est quasi comparatio. Confirmatur, quia si mentiri habeat necessario malitiam ex hoc: quod transit super talem materiam: igitur mentiri non prohibetur per præceptum secundæ tabulæ; quia in secunda tabula non prohibentur nisi mala proximi. Istud autem per te, non est malum tantum; quia nocet proximo: quia tunc, ut argutum est cum sit minus malum, quam occidere hominem, ita esset possibile, quod hoc non haberet rationem mali, sicut illud, imo possibilius: igitur est contra præceptum primæ tabulæ; quod non videtur probabile; quia non avertit immediate a Deo, sicut hic actus oppositus habet immediate Deum pro objecto, loquendo de aliquo vero indifferente. Præterea, si dicens hanc orationem, *ille currit*, esset deceptus, & crederet illud esse verum, actus dicendi transiret super eandem materiam, sicut si non esset deceptus: & tamen credens esse verum quod dicit, non peccat: igitur non est ibi malitia ex objecto, super quod transit.

Aliter dicitur quod *mentiri*(a) ex ratione sua dicit intentionem malam, quia intentionem decipiendi: licet autem aliqui actus non includentes intentionem malam, possint aliquando esse boni ex aliqua bona circumstantia: actus tamen includens secum intentionem malam nunquam potest esse bonus, quia includit formaliter malum *velle*: ita est in proposito. Hoc potest exponi sic, quia licet actus positivus, & malitia non sint unum per se, nec in re, nec in conceptu; potest ta-

a *D. Bon. præs. d. q. 2. & utrum. Odon. 2. Eib. q. 1.*

tamen aliquod nomen imponi ad significandum nec actum solum, nec deformitatem illam, sed totum simul. Sicut hoc nomen *adulterium* impositum est ad significandum non tantum actum naturalem coeundi, sed cum deformitate, scilicet cum aliena. Et similiter hoc nomen *furtum* impositum est ad significandum non solum acceptionem alicujus rei alienæ, sed etiam contra voluntatem ejus, cujus est, & cujuscumque alterius superioris domini; talia tota importata per hujusmodi nomina non videntur posse esse bona; sed illud, quod est sibi substratum, puta actus coeundi, vel accipiendi talem rem possibile est esse sine tali deformitate. Ita in proposito, licet prolatio talium, vel talium verborum quorumcunque significatorum, possit esse sine peccato: tamen prolatio eorum cum conscientia oppositi, & per consequens cum intentione fallendi non potest esse sine peccato, quia includit actum substratum cum circumstantiis ipsum necessario deformantibus. Assumptum patet, quia istam orationem: *Si dixero, quia non scio eum* (a) *ero similis vobis mendax*, protulit Christus, sed non assertive. Quæcunque etiam verba latina quantumcunque falsa posset unus Græcus proferre sine peccato.

Secundo, videndum est quale peccatum sit mendacium, & licet distinguatur multiplex mendacium, ad propositum tamen sufficit distinctio trimembris, scilicet perniciosum, officiosum, & jocosum. Perniciosum est, quod est nocivum ex se, vel nocet cui mentior, vel de quo mentior, & si nocumentum est quantum ad religionem Christianam, puta circa fidem, vel mores, tunc est peccatum mortale: si quantum ad vitam corporalem, vel quantum ad fidem conjugalem non servandam sibi: vel quantum ad prolem vel personas quantumcumque, vel qualitercumque sibi conjunctas auferendas: vel quantum ad alia bona temporalia, secundum quod plus, & minus nocet, quod pensatur ex bono cujus est ablativum, secundum hoc pensatur gravius, & minus grave: & universaliter omne tale mendacium ex deliberatione dictum, est peccatum mortale cuicunque. Prohibetur enim simpliciter illo præcepto: (b) *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*. Non enim testimonium est præcise in judicio, sed quando aliquis ex certa deliberatione asserit quod ignorat, vel cujus oppositum scit. Quicumque igitur cum intentione decipiendi illum, cui profert oppositum ejus quod scit, vel credit esse verum, & sic dicendo intendit nocere illi cui loquitur, vel de quo loquitur, dicit falsum testimonium contra proximum. Utrum autem indeliberatio excuset, tangetur quæstione sequenti. Officiosum est, quod nulli nocet, & alicui utile est. Jocosum autem non est narrare fabulam, de qua omnes audientes sciunt quod non est verum, nec narratur tanquam verum ubi nec audiens decipitur, nec loquens intendit decipere, nec sermo est de se deceptivus: quia non est talis, qui sit natus credi ab audientibus sed magis, ut sciatur esse dictum sine opinione facienda alicui de veritate: sed mendacium jocosum est, quan-

a *Joann*. 8. b *Exo*. 20.

quando aliquis jocando intendit decipere, ita quod deceptus vere decipitur: non tamen in aliquo, in quo sibi nocumentum magnum inferatur; in quo etiam jocantur illi, qui sciunt ipsum decipi. Et similiter potest ipse jocari; quemadmodum dicit Augustinus fuisse de mendacio Ioseph, qui veraciter, voluit decipere fratres suos in verbis suis, dicens: *Exploratores estis*, &c. tamen ipse (a), qui scivit veritatem jocari potuit de ipsorum deceptione, & timore, quem incurrerunt decepti, etsi qui alii hoc scivissent, percepissent tandem ipsum non seriose, sed jocose fuisse locutum (b). De istis duobus officioso, & jocoso, conceditur communiter, quod neutrum est peccatum mortale in viris imperfectis, quia neutrum ex se est contra charitatem, nec contra aliquid de se requisitum ad statum talium personarum. Sed in viris perfectis dicitur a quibusdam utrumque esse peccatum mortale; quia auferunt eis auctoritatem ne credatur eis, & in hoc faciunt statum suum vilescere, & etiam obsunt audientibus propter scandalum. Contra illud secundum arguitur, quia nulla circumstantia facit quod est veniale in uno, esse mortale in alio, nisi illi alius necessario obligetur ad illud, ad quod non obligatur alter: sed vir perfectus non obligavit se ad veritatem servandam in verbis, aliquo voto, vel juramento, plus quam quicumque Christianus: igitur circumstantia personæ, ex quo ipsa non est specialiter obligata, non transfert veniale in mortale.

Hic potest dici distinguendo, quod quædam est persona perfecta in statu perfectionis exercendæ, sicut Prælatus; quædam in statu perfectionis acquirendæ; ut Religiosus. De prima persona potest concedi, quod exercendo actus qui competunt sibi ratione talis status perfectionis, puta docere, judicare, prædicare, utrumque mendacium esset in eo peccatum mortale: quia aufert auctoritatem doctrinæ, quam prædicat juxta illud Augustin. in ep. ad Hieron. *Si ad Scripturas sacras admissa fuerint quantumcunque jocosa mendacia, nihil remanet in eis soliditatis*: Puta si Prælatus prædicans misceat mendacium jocosum, nihil soliditatis remanet in doctrina illa: potest enim quilibet dubitare de quocunque dicto ab eo, sicut de mendacio: vel qua ratione non assentiret illi mendacio jocoso, pari ratione, nec alii dicto ab eo: & ita peribit auctoritas Doctorum in docendo, & utilitas populi audientis. Consimiliter peribit auctoritas in judicio solemni, & intelligo ita, quod illud mendacium non percipiatur esse dictum seorsum ab actu docendi, vel judicandi: dum enim aliquis sedet ad judicandum, potest aliquam trufam miscere, quæ ex modo loquendi scitur non esse de judicio (c). Videtur tamen, quod unicum mendacium jocosum, vel officiosum non impediat auctoritatem docentis, vel judicantis: sed tale mendacium frequentatum, vel consuetudo sic mentiendi, sed tunc cum secundum Iura binus actus inducat consuetudinem, sequitur quod actus secundus sit peccatum mortale,

---

a *Gen.42.* b *D.Bon præs.d.q.4.* c *Vide extr.de causa poss. & propr. c. cum Eccl. & in text. & in gl. & 18. q.2.*

tale, & non primus: cum tamen secundus sit omnino similis primo, ut videtur secundum omnes circumstantias. Quidquid sit de uno, vel de pluribus in docendo, judicando, & prædicando, saltem uti talibus mendaciis in actibus aliis a prædicando, & judicando, non esset eis peccatum mortale, exclusa ratione scandali. Sed de illo qui habet statum perfectionis acquirendæ non exercendæ, videtur aliud dicendum, quia talis non videtur obligatus ad aliqua, quæ sunt perfectionis plus cæteris nisi ad illa, quæ vovit, non enim assumplit statum curæ pastoralis, & ideo nec actum pertinentem ab personam talem: igitur talis si non exerceat actus perfectionis, cujusmodi sunt docere, prædicare, & hujusmodi, non videtur plus peccare mortaliter in mendacio officioso, vel jocoso, quam alius Christianus; nisi forte propter scandalum quia imperfecti possunt magis scandalizari de mendacio talis personæ quam personæ communis: sed facta non debent judicari esse talia, qualia sunt ex scandalo consequente, vel non consequente. Universaliter enim secundum legem Evangelicam vitanda sunt quæcumque scandala pusillorum, secundum illud Matth. *Væ homini illi, per quem scandalum venit*, scandala autem Pharisæorum non data, sed accepta (*a*), non sunt vitanda, juxta illud Matth. dicentibus discipulis: *Scis quia Pharisæi, audito hoc verbo, scandalizati sunt?* (*b*) Respondit Christus: *Sinite illos; cæci sunt, & duces cæcorum*, Sive igitur in factis indifferentibus ex se, quale est comedere carnes, de quo Apost. 1. Cor. 8. *Si frater meus scandalizatur, non manducabo carnes in æternum*. Sive in factis, quæ habent aliquam malitiam, puta venialem, tamen nata sunt scandalizare occasionaliter pusillos præsentes vitanda sunt propter scandalum: sed per hoc non possumus judicare quale sit illud factum ex natura facti in se. Quantum est igitur ex natura mendacii officiosi, & jocosi in factis secundo modo dicti, non videtur quod talis obligetur ex professione sua ad vitandum tale peccatum, plus quam quicumque Christianus; verumtamen si ratio recta dictet, quod actus ejus unicus, vel frequentatus, sit scandalum audientibus, quamvis consimilis actus in alio non esset scandalizativus; ille tenetur ex charitate proximi vitare scandalum, sicut tempore persecutionis, tenetur pastor non fugere quandoque, juxta illud Ioann (*c*) *Mercenarius autem, & qui non est pastor, videt lupum venientem, & fugit, &c.* (*d*) quod Augustin. bene pertractat in Epist. illa. Quære Henr. *quodl.* 15. *q.* 18. Alius autem, qui est in statu perfectionis acquirendæ, & qui non est Pastor, non tenetur ex necessitate non fugere, si potest aliter fieri: sed tenetur non scandalizare proximum fugiendo: & quandoque ejus fuga scandalizativa esset, quando fuga infirmi non esset scandalizativa. Iudicarent enim proximi ex fuga ejus, quod ex quo talis, qui tam arctam vitam eligit non exponit vitam suam pro fide defendenda, non esset vita exponenda pro tali causa, vel quia non bene sentit de fide.

Ad

a *Cap.* 18. b *Cap.* 15. c *Ioan.* 10. d *ad Honorat.*

Ad argum. Ad primum dico (*a*), quod Abraham non dixit contra illud, quod habuit in mente; nam sicut refert Iosephus *in lib. de Antiq.* dum iret solus cum filio relictis pueris, informavit eum, qualiter fuerit miraculose conceptus, & qualiter si esset immolatus, Deus eum miraculose resuscitaret; & hoc creditur firmiter expectasse, quia non dubitavit de promissione Dei: *in Isaac vocabitur tibi semen.* Ipse igitur licet intenderet immolare Isaac, credebat tamen illum miraculose resuscitandum a Deo, & secum reversurum ad pueros. Unde etiam, cum dixit, *revertemur ad vos*, dixit quod habuit in corde. Nec est imponendum faciliter mendacium aliquod Abrahæ, cujus vita fuit valde exemplaris (*b*). Ad illud de Iacob, licet aliqui connentur multum salvare eum, & aliquos Patres veteris Testamenti non fuisse mentitos, cum tamen in aliis concedant eos habuisse legem imperfectam, & gratiam modicam respectu nostri, qui & legem habemus perfectam, & gratiam superabundantem; & de nostris non negatur aliquando mentiri, vel fuisse mentitos; non videtur multum rationabile negare illos quandoque fuisse mentitos, vel potuisse mentiri. Quod si ita est, etsi laudemus bona facta eorum, & illa sumamus in exemplum; mala autem nec recipimus in exemplum, nec pertinaciter excusamus; dicitur tamen quod tales sermones possunt figurative intelligi, vel sub alio intellectu, quam verba primo exprimant; sed circa tales intellectus non oportet immorari. Ad illud tamen de Ioseph, quia ipse erat perfectus servator legis divinæ, potest dici, quod ejus mendacium contra fratres non fuit nisi jocosum; quod patet ex eventu (*c*): in fine enim aperuit fratribus veritatem, & interim dum tervit eos punivit eos secundum quod meruerant puniri: illa enim proditio, qua vendiderunt eum in Ægyptum bene meruit, non tantum illo timore, sed majori pœna puniri.

Ad aliud de Rahab, & Rachele, & obstetricibus, non oportet eas excusare: non enim in Scriptura commendatur factum earum, quantum scilicet ad mendacium, licet prudentia ipsius Rahab, qua sibi, & suis procuravit salutem, commendetur. Quod autem dicitur de obstetricibus quod Deus ædificavit eis domum. De hoc sunt opiniones sicut recitat Magister historiarum super illum locum, & forte illa est probabilior, quæ dicit illas habuisse bonum motum pietatis, & propter illum remuneravit eas Deus temporaliter, quia peccatum annexum demeruit ne remunerarentur æternaliter. Vel probabilius dici potest, quod mendacium illud fuit officiosum, quia utile ad salutem parvulorum Iudæorum, & nulli nocivum: & Deum remunerasse eas pro bono motu, & tamen non abnegasse eis vitam æternam pro illo peccato, quod erat in eis veniale. Sed tunc esset dubium si quandoque eligendum sit mendacium veniale cum magno motu pietatis, an simul utrumque fugiendum? Secundum videtur, quod veniale nul

a *Excusat Abraham a peccato mendacii. Gen. 21.* b *D. Tho. & Henr. Non excusat Jacob a peccato mendacii.* c *Quare Liran. Non excusat Rahab, nec Rachel, nec obstetrices a mendacio.*

nullo modo est eligendum. Primum videtur probari, quia veniale delectabitur qualitercumque vel in vita ista, vel post: motus autem magnus, qui est magnum meritum, meretur aliquem gradum præmii, qui erit æternus: sed propter qualecunque malum, quod est ex se temporale, non videtur omittendum aliquid, quod est ex se causa æterni boni. Hanc quæstionem dimitto. De obstetricibus autem teneri potest ad propositum quod non peccabant, nisi venialiter, quia mendacium earum erat penitus officiosum: & motus pietatis, si fuissent ibi alia requisita ad meritum, fuisset meritorius vitæ æternæ, & etiam alicujus boni temporalis, quia Deus pro tempore illo remuneravit cultores suos bono temporali.

Ad illud de Iudith, dicitur quod ipsa in nullo mentiebatur, quia verba illa excessiva, quæ dixit, non dixit Holoferni, sed Deo: non tenebatur autem necessaria loqui extraneo secundum intentionem recipientis: sed poterat loqui secundum propriam intentionem loquentis. Loquendo tamen Prælato, cui tenebatur bona fide loqui, & respondere, videtur quod oportet loquentem loqui, & respondere ad intentionem quærentis: ita quod si ei respondendo dicat aliqua verba, quæ sunt falsa, si dirigantur ad audientem, vera autem si dirigantur ad Deum; non loquitur veraciter, quia in casu illo non licet alloqui Deum. Sed hoc posito, nihil videtur certum in humana loquela, nec aliquis videretur habere certitudinem de loquela proximi sequentis, saltem nullus videtur mentiri quidquid dicat in secunda persona, dum tamen illud possit verificari dirigendo illud in Deum, & non ad extraneum. Quod si tenear tibi Prælato dicere verum, & non extraneo, tunc non dicendo tibi verum, possum esse inobediens, vel mentiens: non dicendo autem extraneo, non ero inobediens, vel mentiens, sed non videtur quomodo sim plus mentiens loquendo tibi, quam alteri. Si igitur verba ista excessiva dicta ibi non videntur rationabiliter posse salvari aliquo modo, non videtur magnum inconveniens concedere eam fuisse mentitam officiose genti suæ, sed perniciose illi, cujus mortem intendebat: ista tamen officiositas præfertur illi perniciositati; quia bonum reipublicæ maxime colentis Deum, præfertur bono temporali privatæ personæ maxime infidelis. Huic etiam non obviat, quod in bellando contra quemcumque oportet servare fidem, ita quod infidelitas, vel mendacium cujuscumque Christiani in bello contra infidelem, damnatur, licet possit uti aliquibus cautelis belli, quæ per se non repugnant veritati, nec includunt mendacium, Sed ipsa etiam se ornavit ea intentione, ut Holofernes caperetur in aspectu suo, & hoc volendo ipsum velle peccare secum mortaliter; & velle alium velle peccare mortaliter est peccatum mortale. Unde non videtur omnino certum, quod excusata sit ab omni peccato mortali, & licet factum ejus narretur in Scriptura, & recitetur in Ecclesia, tanquam laudabile, quantum ad aliqua, quæ erant ibi religiositatis, aliqua tamen ibi annexa, nec laudantur, nec licent. Ad ultimum de simulatione, dico quod aliquis potest simulare multipliciter. Uno modo, per aliqua signa probabilia, ostendendo se habere

bere aliqua bona, quæ non habet ut per genuflexiones, & orationes potest ostendere devotionem sibi inesse, quæ non inest, & talis simulatio est hypocrisis, & est peccatum. Alio modo potest aliquis simulare mala non inesse sibi, & hoc dupliciter; vel ostendendo signa opposita illis malis: vel non ostendendo signa, quæ communiter consueverunt sequi mala illa. Primum istorum videtur pertinere ad hypocrisim, puta si aliquis luxuriosus audiens loqui de mulieribus spuat in signum castitatis, ostendens se habere oppositum in corde. Secundum non est aliquod malum, imo si qua potest esse laus in malo, est laudabile: quia vituperabile est prædicare peccatum proprium, eo modo, quo dicitur de quibusdam, *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt*. Etsi enim malum sit esse malum interius in corde, addere tamen malum signum exterius est addere malum malo. In indifferentibus autem potest aliquis facere aliqua facta, quæ ex natura sua sunt signa alicujus; sicut sudare ex natura rei est signum fatigationis, vel alicujus resolutionis corporalis, & aliqua, quæ ex natura rei non sunt signa, sed scitea concipi, a circumstantibus tanquam signa, sicut spumare, ita quod saliva decurrat per barbam, ex natura sua non est signum insanæ mentis; tamen potest aliquis scire illud judicari, circumstantibus tanquam signum furiæ, puta quia talia consueverunt esse signa furiosorum in terra illa. Universaliter ergo de prima, & secunda simulatione, dico quod sunt peccata, & frequenter mortalia, quia hypocrisis: simulatio tertia, dummodo aliud malum non concomitetur, est laudabilis, ita quod homo non ostendat unum malum per aliud malum. In indifferentibus simulatio prima in aliquibus licet esset forte mala, non tamen gravitet: puta si quis posset se facere sudare sine labore prævio, sicut quidam joculatores utuntur suis corporibus ad aliquos motus significantes aliquas dispositiones, quæ non insunt eis, nec præcesserunt. Simulatio quinta, quæ est secunda in indifferentibus, nullum peccatum est, & talis fuit simulatio David. Simulationem vero Iehu non oportet excusare: quia præter illam simulationem, quæ forte posset excusari, adduxit mendacia, dicens: *sacrificium mihi magnum est Baal*. Quod mendacium licet secundum intentionem suam esset quodammodo officiosum, quia destructivum cultus Baal: tamen ex ratione sua erat perniciosum, non solum quia procurativum mortis illorum, sed etiam provocativum, quantum erat ex se, ad cultum Baal; & licet ipse commendetur inquantum detestabatur, & prosequebatur cultum Baal, vituperatur tamen, quia non recessit e cultu Ieroboam, nec fuit verus cultor Dei Israel.

DISTINCTIO XXXIX.

Circa istam Distinctionem trigesimam nonam, in qua Magister agit de perjurio; quæritur.

QUÆ-

QUÆSTIO UNICA.

Utrum omne periurium sit peccatum mortale?

QUod non, quia potest quis jurare quod illicitum est implere: quod autem est de se illicitum, non fit licitum per juramentum: igitur post juramentum illud remanet illicitum, & ita implendo quod juravit, peccat mortaliter: igitur non implendo illud, non peccat mortaliter, quia nullus est perplexus in lege Christiana, ut scilicet faciendo aliquid, vel non faciendo, peccet mortaliter: quod videtur dicere perplexum: & tamen iste non implendo quod juravit, perjurat: igitur illud perjurare non est peccatum mortale. Præterea, gravius est jurare per Deum, quam per Evangelium, sicut patet per Salvatorem *Matth.* 23. majus est jurare per templum, quam per aurum, quia majus est templum, quod sanctificat aurum, quam aurum, quod sanctificatur per templum, & hoc quantum ad reverentiam: igitur si perjurare est peccatum mortale, periurare per Deum erit maximum peccatum mortale: igitur communes personæ tota die peccant mortaliter, quia pro nihilo habent jurare per Deum, etiam asserendo falsum, quod videtur durum. Præterea, non omne juramentum promissorium obligat necessario: igitur nec ibi periurium est peccatum mortale. Antecedens probatur primo de juramento coacto, (a) *Extra de jurejurando cap. Verum*; de juramento autem doloso patet, quod jurans non intendit se obligare: nullus autem se obligat, nisi intendat se obligare. De istis duobus simul probatur per simile de matrimonio. Nam consensus coactus, & dolosus non obligant aliquem, vel aliquam ad matrimonium. De juramento incauto probatur, quia si impleat illud, fit in pejorem exitum: igitur malum est implere. Contra, Matth. 5. *Non perjurabis, reddes autem Domino Deo juramenta tua*, & in Psalm. 75. *Vovete, & reddite*, &c.

In ista quæstione primo videndum est de ratione juramenti: & secundo ex hoc, quod perjurium est peccatum mortale: tertio de distinctione juramenti, & qualiter juramenta specialia sint peccata. Quantum ad primum dico, quod juramentum est assertio dicti humani, quod ipsum sit verum, & hoc ultimate, juxta illud ad Hebr. 6. *Omnis controversiæ finis ad confirmationem est juramentum*. Homo enim sciens hominem esse mendacem, & ignorantem, & per consequens posse fallere & falli, non potest certam fidem adhibere dictis suis: & ideo inventus est modus asserendi dicta, adducendo alium in testem, qui est verax, & sciens, qui nec fallere, nec falli potest, quod fit dum in jurando adducitur in testem assertionis jurantis ipse Deus, qui scit veritatem, & mentiri non potest. Et ex hoc sequitur pro-

a *Vide* 22. q. 4. *Extra de jurejur. petitio*, & *quanto in glos.* 21. q. 4. *si quis. Extra de his qui vi aut metus causa cap. si Abbas*; & *extra de sponsal. cap. Cum locum*.

propositum de periurio, quia adducere Deum tanquam testem falsi, est facere irreverentiam Deo, vel adducere eum tanquam ignorantem veritatem, & ita non omniscientem, vel adducere eum tanquam volentem testificari, quod falsum est: utroque autem modo fit irreverentia Deo immediate contra illud præceptum primæ tabulæ: *Non accipies nomen Dei tui in vanum* (*a*), & ideo utroque modo; si ex deliberatione fiat, est peccatum mortale.

Sed hic sunt duo dubia. Unum an deliberatio excuset a peccato mortali. Secundum, an adducens Deum in testem modo prædicto, ad aliquid, quod credit esse verum, licet non sit, puta ad aliquid, de quo habet aliquam opinionem, & magis assentit illi parti, pro qua iurat, peccet mortaliter. Quantum ad primum, communiter conceditur, quod unicum periurium leve non est peccatum mortale: tamen ex consuetudine periurare est peccatum mortale, & hoc videtur posse poni, quia habitus generatus ex multis actibus, inclinat ad graviorem actum, quam sint præcedentes. Contra hoc, si primus actus periurandi non est peccatum mortale, igitur nec quicunque alius, etiam ex quocunque habitu fiat, quia habitus inclinans non potest facere graviorem culpam: nam si quis acquisivit magnum habitum ex multis actibus incontinentiæ, & postea pœnitet, si post pænitentiam habeat aliquem motum incontinentiæ, licet ad illum inclinet magnus habitus: non tamen in eo est peccatum mortale, imo nec gravius notabiliter, quam esset in alio nullum habitum habente. Confirmatur, quia habitus non potest esse gravior (si quam gravitatem habet) quam actus, ex quibus generatur, cum, proprie loquendo, nullam gravitatem culpabilem habeat, nisi ex actibus: cum igitur actus, ex quibus generatur, sint veniales, habitus iste non faciet aliquam gravitatem mortalem in actibus elicitis ex habitu.

Videtur ergo posse dici, quod habitus, vel consuetudo nihil facit ad propositum. Sed periurium ex pleno consensu est contra præceptum primæ tabulæ, & per consequens immediate avertens a fine ultimo, & ita nihil deficit sibi de ratione peccati mortalis. Si autem fiat periurium indeliberate quantumcunque frequenter fiat, cum actus meritorius requirat quod sit plene humanus, & hoc est esse ex plena deliberatione, & actus demeritorius non minus requirat illud (non est enim Deus pronior ad condemnandum, quam ad parcendum) potest dici, quod illud periurium indeliberatum etiam quotiescunque iteratum, non est peccatum mortale. (*b*) Advertendum tamen, quod sicut dictum est supra de virtuoso, quod habet brevem deliberationem, quæ non videtur deliberatio, quia habet prudentiam magnam, qua promptus est ad deliberandum, quasi in tempore imperceptibili: ita posset aliquis ex habitu opposito acquirere facilitatem deliberandi prompte de opposito, & quasi in tempore imperceptibili, & talis deliberatio esset sufficiens ad rationem peccati, sicut est sufficiens ad rationem meriti. Non igitur distinguo quantum ad rationem peccati mortalis inter raritatem, & frequentiam periurii: sed inter deli-

a *Exodi* 20. b *Nota. Dist.* 33.

deliberationem, & indeliberationem: ita quod deliberatio concurrens reddit peccatum mortale, & hoc, sive semel, sive quotiescunque: & indeliberatio excusat etiam, sive semel, sive quotiescunque.

Quantum ad secundum dubium dico, quod ille cui juratur, aut concipit ex lege positiva, vel ex consuetudine juramentum tanquam simpliciter assertivum jurati: aut non tanquam simpliciter assertivum, sed tanquam probabiliter inductivum ad credendum jurato. Primo modo dico, quod jurans quomodocunque dubium, hoc est, quod non est simpliciter certum, peccat mortaliter: quia ad confirmandum illud, quod asserit esse simpliciter certum, & verum, inducit Deum testem, cum tamen illud non sit simpliciter certum. Et hoc modo debent intelligi omnia juramenta illorum, qui jurant in judicio, pro quorum testimonio consuevit ferri sentētia qualis non deberet ferri, nisi illud assertum esset, ut simpliciter certum: v.g. sententia mortis non debet ferri, nisi pro crimine certo: igitur jurans illum criminosum, cum non sit certus de hoc, quantumcunque conjecturet eum esse talem probabiliter, & jurans hoc in tali foro, ubi ex lege positiva, vel consuetudine sequitur condemnatio ad mortem; peccat mortaliter. Consimiliter in foro quocunque, ubi ex hoc, quod aliquis convincitur per jurantes, condemnatur ut reus simpliciter: ibi enim non tantum fit irreverentia nomini Domini cōntra præceptum 1. tabulæ, sed etiam est quid perniciosum, quia nocivum proximo. Et si dicas, quod est utile reipublicæ, alioquin mali nimis multiplicarentur. Respondet Deus, (a) *Juste quod justum est, exequere*. Sunt enim quædam mala, quæ non sunt punienda per homines, sed relinquenda ultioni divinæ, puta omnia, quæ homo ut homo, non potest sufficienter scire, & de quibus non potest sufficienter doceri veritatem, eo modo, quo deberet doceri ad hoc, quod juste ferretur sententia debita punitiva. Nec in istis sunt culpabilis soli testes, sed etiam judex. Si tamen ipse sciat, quod ex consuetudine testes non testificantur sub juramento, nisi de credulitate; tunc non debet ferre sententiam, qualis esset ferenda, si culpa esset simpliciter probata coram eo. Scit enim ex consuetudine culpam non esse sufficienter probatam coram eo; ut tali pœna puniatur. Si autem ex lege positiva, vel ex consuetudine habeatur, quod jurans non tenetur deponere de certitudine, sed de credulitate, quia juramentum habetur pro credito, non autem simpliciter pro certo; tunc jurans non peccat, dummodo ex signis probabilibus conjecturet magis partem istam, quam aliam, sicut habetur *Extra de scrutinio in ordine faciendo, cap. unico*, Dominus Papa. Respondet enim quod *quantum humana fragilitas finit noscere, scit, & testificatur illum ad hujusmodi officii onus esse dignum*, & dicit Papa, quod *in tali testificatione aliquem peccare non credimus*. In promotionibus igitur talibus, sive ad Ordines, sive ad quascumque dignitates per electiones fiendas in quibuscumque Collegiis, puta in Universitatibus ad Ma-

a *Deuter. 16.*

Magisterium, in Religionibus ad Prælationem, vel ad aliquos alios actus, si sit consuetudo approbata, quod tales responsiones sub juramento præstito, vel sub fide data, vel sub obedientia promissa, non debent intelligi, nisi de credulitate quantum sinit humana fragilitas cognoscere; cum illum, quem non novit indignum, debeat æstimare dignum, omnes tales responsiones debent intelligi de illo secundum consuetudinem communem, nec respondentes peccant in aliquo, quamvis sic promotus non sit dignus. Vel potest responderi cum additione illa, quam ponit Decretalis prædicta, & non simpliciter, scilicet, *quantum sinit humana fragilitas*, & in talibus etiam judex promovens talem non peccat, quia consuetudo est ut talis testificatio de credulitate sufficiat. Hic enim favor ampliatur, & odium restringitur, juxta illam regulam Juris; quia in condemnabilibus oportet testem jurantem stricte dicere veritatem, & hanc certam, quia aliter non esset propter eam sententia condemnationis ferenda. Ad sententiam vero, quæ fertur in favoribus, sufficit juramentum de credulitate, potissime ubi est talis consuetudo, vel lex positiva in Collegio jurare de credulitate; quia propter veritatem sic testificatam præsidens potest promovere ad talem gradum. Universaliter autem sive in favoribus, sive in odiis jurans de illo, cujus oppositum magis credit: vel de illo, de quo est dubius, idest, quod non magis assentit uni parti, quam alteri, peccat mortaliter; quia adducit Deum tanquam testem ejus, quod neutro modo est sibi certum, quod deberet esse certum. Sed objicitur contra hoc, quod dictum est, perjurium esse contra præceptum primæ tabulæ, quia videtur secundum Magistrum, quod perjurium sit quoddam mendacium, & ita contra illud præceptum secundæ tabulæ, (a) *Non dices contra proximum tuum falsum testimonium*. Potest dici, quod in perjurio est quandoque duplex peccatum, scilicet mendacium tanquam materiale, & assumptio nominis Dei in vanum; hoc est, non solum includit mentiri, sed etiam irreverentiam, & primum pertinet ad secundam tabulam: sed secundum formaliter ad primam, quia irreverentia prohibetur ibi. Potest etiam esse perjurium absque mentiri, puta si simpliciter dubitans jurat partem, de qua dubitat, quam forte dicendo non mentiretur, quia non habet oppositum in mente; aut saltem in aliquo casu ubi jurans tenetur esse certus, perjuratur, si non est ita certus, & tamen si illud assereret sine juramento, credens illud plus quam oppositum, non mentiretur. Periculum igitur est habere frequenter juramentum in ore, quia in multis sermonibus sine juramento non peccaret, ubi addito juramento peccat, & graviter si fiet ex deliberatione. Propter quod utile est documentum illud Matth. 5. *Sit sermo vester: est est. non non.*

De tertio articulo dico, quod dictum humanum, vel est de præteritis & præsentibus, quorum est determinata veritas: vel de futuris, quorum veritas est incerta. De primis quidem dicitur dictum asserto-

a *Exod.* 20.

torium, & hóc extendendo *assertionem* ad affirmationem, & negationem: in futuris autem, cum sit in potestate jurantis dicitur ejus promissorium, & secundum hoc cum juramentum sit utriusque dicti assertio, duplex est juramentum scilicet assertorium, & promissorium: utrumque tamen est obligatorium, assertorium quidem, quia obligatur jurans ad dicendum verum, ex quo talem testem inducit ad assertionem dicti sui: promissorium, quia obligatur, ut illud verum esse faciat, & quia assertorium non obligat, nisi pro tempore, pro quo juratur, ideo appropriate *juramentum* dicitur: *obligatio* vero, quia respicit futurum, ideo appropriate juramentum promissorium dicitur obligatorium, quia obligat ad factum juramentum implendum.

Et quia assertorium non obligat, (a) nisi pro tempore, pro quo juratur, & juramentum promissorium dicitur obligatorium, ut respicit futurum, ideo appropriate juramentum promissorium dicitur esse obligativum, quia obligat ad futurum juramentum faciendum.

Et assimilantur illæ duæ species juramenti duabus speciebus obligationis in sophismatibus, scilicet positioni, & petitioni. Positio obligat ad sustinendum positum tanquam verum: petitio, ad exequendum petitum in facto. Hic tamen est unum dubium, utrum in juramento promissorio præsupponatur qualitas jurati, & illa præsupposita adducatur testis idoneus ad dictum illud confirmandum: an præsupponatur qualitas testis, & secundario consideretur qualitas dicendi sub testimonio illius? quia si primum esset verum, videretur sufficere quod jurans de futuro haberet intentionem faciendi quando jurat, licet mutaret eam post. Secundum videtur magis consonum communi sententiæ, quia in illo juramento dicitur quis semper manere obligatus donec impleat illud. Quantum igitur ad perjurium assertorium, non oportet in speciali plus tangere, quam tactum est in articulo de perjurio in communi.

Quantum ad perjurium promissorium, vel obligatorium; dico, quod potest esse quadruplex, scilicet dolosum, incautum, coactum, & carens istis tribus conditionibus indebitis. Dolosum est quando jurans aliquid esse factum in ipso actu jurandi intendit oppositum, & non intendit se obligare ad illud, quod juratur, & talis in ipso actu jurandi peccat mortaliter, quia adducit Deum tanquam testem sui propositi de aliquo implendo, cum tamen intendat oppositum. Tamen post illud juramentum non remanet obligatus, quia in obligationibus privatis nullus obligatur non intendens se obligare. Nec sequitur, quod talis ex peccato suo reportet commodum, quia si non jurasset dolose, esset obligatus: quia nullum commodum est reportare peccatum mortale, quod non reportaret, si non jurasset dolose, licet teneretur implere juramentum, quæ tamen tentio non est ita damnosa, sicut peccatum mortale, quod incurritur in jurando dolose. Ju-

a *Addit.*

ramentům incautum potest esse duplex, vel quia transit super materiam omnino illicitam, ut cum quis jurat se occisurum, vel adulteraturum; & tale juramentum non obligat jurantem ad impletionem sui juramenti, ita quod post juramentum debeat illum actum implere. Tamen quando juravit, si non habuit intentionem implendi illud, peccavit mortaliter, quia adduxit Deum in testimonium falsi. Si etiam habuit talem intentionem, peccavit mortaliter: quia velle peccare mortaliter est peccare mortaliter: talis igitur in ipso actu jurandi omni modo peccat mortaliter. Post juramentum tamen debet illum actum non implere, quia non debet addere peccatum peccato: non enim, quia juravit illicite, fit sibi licitum, quod prius fuit illicitum. Alio modo est juramentum incautum, quod transit super aliquam materiam, quæ de se esset licita, sed non est materia juramenti licita, ut cum aliquis abjurat opera perfectionis: in hoc enim ponit obicem motioni Spiritus sancti: unde tale juramentum servare, vergit in pejorem exitum: & ideo post actum non est servandum, quod juratur, licet enim absolute liceat non facere opera perfectionis: non tamen licet habere fixum *velle*, nunquam faciendi opera perfectionis: quia hoc est habere *velle fixum* contra motionem Spiritus sancti. In his igitur duobus juramentis, scilicet doloso, & incauto, duobus modis prædictis, patet quod jurans non manet obligatus ad implendum quod juratur post juramentum: sed in actu jurandi peccat mortaliter. Posset poni aliud juramentum incautum, ut quando aliquis jurat se facturum, quod non potest facere, licet, cum jurat, putet se posse illud facere. Et de hoc judicandum est, sicut dictum est in articulo de juramento in communi: quia si possit in futurum, tenetur: si non possit, excusatur in favorem. De juramento coacto, coactione quæ potest cadere in constantem virum, sunt opiniones, quære. Juramentum promissorium carens istis tribus conditionibus, dolo, incautela, & coactione, obligat jurantem ad nunquam habendum oppositam voluntatem ei, quod juravit, & licet differat implere illud propter circumstantias, propter quas videtur rationabiliter differendum, non peccat: sed tunc est primo perjurus; quando habet voluntatem non implendi illud, quod juravit, quia tunc vult Deum primo fuisse testem falsi.

Ad primum argumentum, patet in turpi voto, mutans decretum: in jurando tamen peccavit mortaliter. Ad aliud dico, quod, cæteris paribus, maximum juramentum est jurare *per Deum*: quia per nihil aliud licite juratur, nisi inquantum in eo speciali modo habitat Deus, vel est, puta *per Evangelium*, quia in eo specialiter relucet Deus: *per Cælum*, quia ibi speciali modo habitat Deus: *per Ecclesiam*, quia ibi speciali modo colitur Deus. Consuetudo tamen rationabilis hoc exigit, ut quædam juramenta fiant cum majori solemnitate, quam alia: & de factis cum solemnitate præsumitur, quod nunquam fiant sine deliberatione. Statuit igitur Ecclesia ad terrorem, ut per hujusmodi non juretur, nisi solemniter tantum, & per consequens deliberate, & ubi veritas simpliciter est communiter afferenda: per Deum autem

autem juratur communiter, & leviter, & frequenter, sine deliberatione. Dico tamen, quod, cæteris paribus, gravissimum est jurare *per Deum*, sed posita indeliberatione ex illa parte, & plena deliberatione ex alia parte, qualis habetur, quando juratur super Evangelium, ponitur hoc esse peccatum mortale: non solum propter irreverentiam illius, per quod juratur, sed propter deliberationem, quæ ponitur hic, & non bi. Et si quæratur, quare igitur perjurans per Evangelia est infamis: jurans per Deum non est infamis? Respondeo, infamatio non sequitur semper qualitatem culpæ, sed crimen publicum: statutum est autem, quod juramentum publicum, & cum deliberatione est, quando juratur super Evangelia: & ideo transgressor talis juramenti præsumitur tanquam violator fidei, & ideo rationabiliter habetur infamis: non sic autem potest præsumi de aliquo leviter perjurante per Deum. Ad ultimum, patet quomodo juramentum promissorium obligat, & quod non ad implendum actum juramenti.

DISTINCTIO XL.

Circa istam Distinctionem quadragesimam, in qua Magister agit de duobus ultimis præceptis secundæ tabulæ; & de utriusque legis utilitate, quæritur.

QUÆSTIO UNICA.

Utrum lex nova sit gravior veteri?

Quod sic, quia lex nova multa superaddit legi veteri, sicut patet Matth. 5. *Dictum est antiquis: Non occides: ego autem dico, qui irascitur fratri suo*, & sic de aliis præceptis: & præter hoc continet totam illam, sicut patet Matth. 5. *Non veni legem solvere, sed adimplere*: igitur includit totam gravitatem illius, & addit ultra aliquam aliam: igitur est gravior. (*a*, Præterea status sub gratia est perfectior, & virtuosior, quam sub lege: igitur difficilior. Consequentia patet, quia virtus est circa bonum, & difficile.

Contra, Matth. 11. *Venite ad me omnes*, &c. *Jugum enim meum suave est, & onus meum leve.*

Hic sunt duo videnda, quia ex duobus pendet gravitas legis alicujus in comparatione ad aliam, scilicet ex onere imposito, & ex defectu remedii ad supportandum onus impositum.

Onera imposita in veteri lege (*b*) erant præcepta moralia, cæremonialia, & judicialia, ad quæ omnia tenebantur. De moralibus patet. De cæremonialibus etiam patet; nam licet possent tangere morticinum, & hujusmodi; incurrebant tamen ex hoc multas immunditias, ad quarum purgationem, si non faciebant quæ in lege mandabantur,

 pec-

a 21. *Ethic. cap. 3.* b *Num. 19.*

peccabant mortaliter, sicut explicatur ibi: Anima, quæ fecerit, vel non fecerit sic, & sic, (a) morte morietur, & peribit de populo suo; quæ est comminatio damnationis æternæ. Ad omnia etiam judicialia tenebantur, vel per se, vel quando decernebantur per judices eorum: & maxime per Sacerdotem Levitici generis, si quando erat casus dubius apud judices inferiores, juxta illud Deut. (b) *Omnis anima, quæ contempserit judicium Sacerdotis, morte moriatur*. In lege autem nova moralia sunt eadem, quæ tunc, sed magis explicata. Cæremonialia sunt multo pauciora, & leviora, quæ imposita sunt per Christum. Judicialia nulla sunt posita per Christum, sed magis est lex mititatis, & humanitatis, in qua non oportet habere judicialia, juxta illud 1. Cor. 6. *Jam quidem omnino delictum est in vobis, quod judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accepistis, quare non magis fraudem patimini*. Hoc enim docuit Christus Matth. 5. *Si quis percusserit te in una maxilla, præbe ei & alteram, & si quis voluerit tibi tollere tunicam, relinque ei pallium*. Comparando vero moralia ad moralia, dubium est, utrum fuerit æqualitas, quia dubium est utrum illi tenerentur ad omnia illa præcepta, & eodem modo explicata, sicut nos tenemur, quia si illi non tenebantur ad præcepta illa, nisi sicut Judæi interpretabantur, tunc licu fiet amare amicum, & odio habere inimicum: ita enim docuerunt Pharisæi simplices de populo, hoc autem non licet hodie Christianis: & ita forte de quibusdam aliis explicantibus quædam præcepta moralia, sicut patet *Matth.* 5. Quod si non, tunc lex nostra esset gravior quantum ad moralia: sed hæc gravitas non æquiparatur gravitati cæremonialium legis veteris, de qua statim dicetur. Quantum enim ad cæremonialia, dico, quod illa fuit multo gravior, & quantum ad multitudinem, & quantum ad difficultatem observandi. Augustinus enim ita significat in epist. ad Inquisitiones Januarii, & tangitur in Can. dist. 12. *Omnia talia*, & Rabbi Moyses enumeravit plus quam sexcenta præcepta, ad quæ omnia tenebantur illi, quorum quædam erant valde difficilia, puta quod omne masculinum ter in anno præsentaretur in Jerusalem, quantumcumque distarent: & septimum annum colere, propter quod oportebat eos duobus annis vacare à collectione fructuum: & multa alia, sicut de non tangendo morticinum, vel de non comedendo, vel bibendo post tactum mortui sine baptismo. Unde dicit Petrus in Actibus Apostolorum: (c) *Quare vultis discipulis imponere onus grave, quod nec nos, nec patres nostri portare potuimus?* Lex autem nova secundum Augustin ibidem, paucis & manifestis Sacramentorum ritibus contenta est: non enim habet, nisi septem Sacramenta, quæ etiam omnia non sunt omnibus Christianis necessaria. Non enim omnes recipiunt Ordines, nec omnes matrimonium contrahunt, sed necessarius est Baptismus, & post Baptismum in peccatum mortale recidivando Pœnitentia, ita quod difficilius, quod est in Ecclesia, videtur esse Confessio, difficile enim videtur alicui peccata sua privata,

a *Num.* 15. b *Deut.* 17. c *Cap* 15.

ta, soli Deo, & sibi nota, revelare alicui homini; sed ibi apposita sunt remedia, ita quod propter revelationem talem non oportet timere confusionem: obligatur enim audiens ad maximum sigillum secreti. Alia Sacramenta a Baptismo, & Pœnitentia forte non sunt necessaria: aut si sunt, sunt satis facilia, puta Confirmatio, Eucharistia, Extrema unctio. Quantum igitur ad cæremonialia lex nova est longe facilior, quam lex vetus, inquantum a Christo data est, & hæc est simpliciter levitas, quæ longe præponderat illi gravitati, si qua sit in moralibus major. Quantum autem ad judicialia de lege nova, patet, quod est levissima, quia nulla judicialia Christus imposuit. Si tamen loquamur de lege nova in quantum non solum est a Christo, sed etiam, inquantum est per alios declarata, vel inquantum super eam sunt alia per alios addita; quia licitum est judicibus statuere leges ad pacem servandam, sive illas quæ fuerunt in lege Moysi, & has vel omnes, vel alias, & quascunque, vel quotcunque & tenentur eas subditi servare, dummodo non repugnent legi divinæ, & quo ad hoc posset poni major gravitas in lege Christiana; quia tunc non licuit Sacerdotibus, vel judicibus condere quascunque leges, sicut modo licet principibus Christianis. Sic ergo quantum ad hoc videtur, quod pauciora sunt onera legis Christianæ, inquantum ipsa est a Christo tradita, sed forte plura, inquantum ipsi postea sunt addita alia per eos, (a) qui habent regere populum Christianum.

Quantum ad secundum articulum dico, quod passio Christi exhibita plus meretur de gratia credentibus eam jam exhibitam, quam ipsa, ut exhibenda meruerit illis, qui crediderunt illam, ut exhibendam, & ideo Sacramenta nostra quæ habent efficaciam in virtute passionis Christi exhibitæ, plus conferunt de gratia, quam Sacramenta veteris legis. Præter hæc habemus plura adjutoria gratiæ, quia plura Sacramenta. Nam illi præter matrimonium (si tamen fuit illis Sacramentum, de quo tangetur *in quarto*) nullum habuerunt Sacramentum, nisi circumcisionem, & hoc ut remedium contra originale. Post recidivationem vero, (b) si mereri potuerunt gratiam aliquam motu proprio bene quidem; sed ad gratiam tunc acquirendam nullum fuit Sacramentum tunc institutum apud eos; non enim habuerunt Sacramentum pœnitentiæ, nec alia plura adjutoria ad gratiam impetrandam, quæ habemus nos. Tertio, præter majorem efficaciam Sacramentorum, & pluralitatem eorum habemus doctrinam magis explicativam, & declarativam veritatis, quam ipsi habuerunt, & exempla sanctorum plura, & efficaciora ad imitandum. Et quarto plura merita Sanctorum, qui forte non tantum sibi; sed etiam nobis meruerunt, & nos etiam meremur invocando auxilium eorum, & intercessionem apud Deum. Simpliciter ergo plura adjutoria, & efficaciora sunt in lege Christiana, quam veteri, & ideo ex ea parte lex nova est levior. Est etiam unum adjutorium valde notabile, quia nobis

a *Hic explicantur quinque remedia a Doctore.*
b *Dist. 1. part. 2. & dist. 16.*

bis pro observatione legis Christianæ promittitur explicite vita eterna. Illis autem, vel raro, vel nunquam, nisi bona temporalia promittebantur, nunquam autem tantum alliciunt animam ad servandum legem bona temporalia, sicut bona æterna.

Ad primum concedo, quod si lex nova contineat omnia moralia, quæ lex vetus, & addat alia, vel saltem addat aliquam explicationem aliquorum, ad quæ forte ipsi non tenebantur, quod quantum ad hoc est gravior, tamen hoc non tantum gravat, sicut ex alia parte gravat ceremonialium multitudo, & judicialium. Et parte autem legis novis plus alleviat multitudo, & efficacia auxiliorum, ita quod illa modica gravitas, si qua sit major in moralibus, non præponderat gravitati in aliis, & hoc pensatis auxiliis hinc inde.

Ad secundum dico, quod difficultas in opere virtuoso non est per se ex parte operantis, sed ex parte operis: difficilius enim est avaro dare unum nummum, quam liberali decem, & tamen non virtuosius, nec qualiscunque difficultas ex parte operis arguit majorem virtuositatem. (a) Sed illa, quæ per se includit excellentiam objecti, quod per se attingitur per operationem, talis autem difficultas stat cum majori levitate. Nam levius est attingere amando objectum excellentius, quam objectum minus excellens, & talia opera excellentia immediate respicientia Deum, plura sunt explicita in lege nova. Multi enim actus dilectionis Dei immediate magis explicantur Christianis, quam Judæis; nec mirum, quia illa dicitur esse lex timoris, hæc autem amoris: amor autem, & præcipue finis, si ille quæratur in omnibus facit omnia onera levia, ut verum sit, quod dixit Salvator Matth. 11. *Venite ad me.* Et sequitur. *Jugum enim meum suave est, & onus meum leve.* Cui sit laus, honor & gloria, per infinita sæculorum sæcula. Amen.

F I N I S.

IN-

a *Bar. si ergo nos stabimus in portionis superioris contemplatione & bonore Christi, & legis, & Serafici Patris, ac Patriarchæ nostri D. Francisci erunt nobis levia, facilia, & suavia.*

INDEX
TERTII LIBRI
SENTENTIARUM.

Ordo & numerus Quæstionum hujus Tertii Libri, Quomodo in singulis distinctionibus proponuntur: & animadverte, quod primus numerus indicat quæstionem, secundus paginam.

DISTINCTIO I.

DI-

DI-

FINIS.